

भारतीय पुरातत्व

पुरातत्वाचार्य मुनि जिनविजय

भि न न

सम्पादन समिति

श्री आर एस् डाण्डेकर—पूना

श्री हरिवल्लभ भायाणी—चवई

श्री दत्तसुख मालवतिया—अहमदाबाद

श्री बंशरय शर्मा—जोधपुर

श्री वासुदेवशरण अग्रवाल—काशी

श्री प्रबोध पंडित—पूना

श्री अग्ररचन्व नाहटा—बीकानेर

श्री गोपात्तनारायण बहुरा—जयपुर

श्री जवाहिरलाल जैन—जयपुर (संयोजक)

प्रकाशक

श्री मुनिजिनविजय सम्मान समिति

किणोर निवास, त्रिपोलिया बाजार,

जयपुर-२ (राजस्थान)

मुद्रक

पॉपुलर प्रिंट्स

नयाव साहव की हवेली, त्रिपोलिया बाजार,

जयपुर-२

१९७१

मूल्य पच्चीस रुपये मात्र



समिति की ओर से	—	श्री पूर्णचन्द्र जैन
सम्पादकीय	—	श्री जवाहिर लाल जैन
प्रास्ताविक	—	श्री दलसुख मालवगिया

मि मि नी और से

श्रद्धेय मुनि जिनविजयजी पुरातत्ववेत्ताओं और प्राच्य-विद्या-प्रेमियों में विश्व-विश्रुत विभूति हैं ।

मुनिजी ने अनेक शोध-संस्थान, ग्रन्थ संस्थान, ग्रन्थ-भण्डार प्राचीन पुस्तक-माला आदि का संस्थापन, निर्वहन, संयोजन, संचालन किया है ।

विविध विषयों के बड़े-छोटे नाना ग्रन्थों के परिश्रमपूर्वक गहन-अध्ययन, संपादन और प्रकाशन के द्वारा उन्होंने एक और देश-विदेश के विद्वानों की ज्ञान-पिपासा-पूर्ति का और दूसरी ओर भारतीय-वाङ्मय-निधि को समृद्ध करने व पुराने इतिहास की कड़ियों को जोड़ने का असाधारण काम किया है ।

अग्रणीत अलभ्य प्राचीन ग्रन्थों को उन्होंने सुरक्षित कर दिया है ।

राष्ट्रीय-शिक्षण और राष्ट्रीय-जन-जागरण भी उनका कार्य क्षेत्र रहा है ।

इस मनीषी का सार्वजनिक-सम्मान व अभिनंदन करने का विचार कुछ वर्षों पूर्व किया गया । इस प्रसंग में अभिनंदन-ग्रन्थ समर्पण के पीछे यह दृष्टि भी रही कि राजस्थान में जन्मी लेकिन फिर सारे भारत में ख्याति-प्राप्त, इस प्रतिभा की जीवन सेवाएं प्रकाश में लाई जायें, इनकी खास कुछ रचनाएं अप्रकाशित रही हों उनको ग्रन्थ में संकलित कर दिया जाय और मुनिजी का निकट-परिचित, स्नेहीजन का जो विशाल समुदाय है उससे उपयुक्त लेख-सामग्री प्राप्त कर इसमें दी जाय ।

मुनिजी ने इस काय के लिये बहुत ही कठिनाई से सहमति दी । इस निमित्त से कहीं भी जाने-आने से तो उन्होंने स्पष्ट ही इनकार किया । इसलिये चित्तौड़ में ही यह कार्यक्रम आयोजित करने का निश्चय किया गया ।

ग्रन्थ की सामग्री के संचय, संपादन में काफी समय लगा । उससे भी अधिक अप्रत्याशित विलम्ब ग्रन्थ के मुद्रण, प्रकाशन में हुआ ।

अर्थ-पत्र के लिये पूरी शक्ति नहीं लग सकी । इस स्थिति में पत्र पुष्प-फल तोय रूप अभिनन्दन-ग्रन्थ-मात्र समर्पण का ही कार्यक्रम रखना तय रहा ।

मुनिजी ने चित्तौड़ में श्री हरिभद्र स्मृति स्मारक व पुरातत्व-शोध-केन्द्र और श्री भामाशाह-भवन की स्थापना द्वारा जो महत्व का कार्य किया है और जिसके लिये आर्थिक सहायता में सहयोग वे चाहते रहे उसमें यत्किंचित् योग देने का यह ही उपाय सोचा गया कि अभिनन्दन-ग्रन्थ की बिक्री से जो राशि आये उसका, ग्रन्थ की छपाई के खर्चों की पूर्ति में लगने वाले अंश के अलावा, शेषांश मुनिजी के परामर्शानुसार स्मारक के काम में ही लगाया जाय ।

ग्रन्थ के प्रकाशन और सम्मान-कार्यक्रम के संयोजन में असाधारण देर हुई उसके लिये मैं मुनिजी, सम्मान-समिति के सदस्यगण, इस कार्यक्रम के लिये उत्सुक अनेक विद्वान् बन्धुओं और अन्य भाई बहनों के समक्ष क्षमाप्रार्थी हूँ ।

इस बीच समिति के अध्यक्ष श्री कन्हैयालाल माणिक्यलाल मुन्शी का हाल ही में स्वर्गवास हो गया । वे इस कार्यक्रम की संयोजना के दिन हमारे बीच नहीं रहेंगे यह अत्यंत दुःख की बात है । मुनिजी के तो वे अनन्य प्रेमी थे और इसी कारण वृद्धावस्था व स्वास्थ्य अच्छा न रहते हुये भी उन्होंने समिति के अध्यक्ष-पद के लिये स्वीकृति दे दी थी । उनके प्रति हमारी विनम्र श्रद्धाजलि है ।

अभिनन्दन-कार्य में देश के विद्वद्गण, धनी-मानीजन, राज्य-सरकार, प्रेस आदि का जो सहयोग मिला उसके लिये समिति सबकी आभारी है ।

जयपुर,
मार्च १९७१

पूर्णचन्द्र जी
मन्त्री,
श्री मुनि जिनचित्तप सम्मान समिति ।

स पादकीय

आजादी के पश्चात् जब राजस्थान का एकीकरण हुआ और जयपुर राज्य प्रजामंडल के प्रमुख नेता श्री हीरालाल जी शास्त्री के नेतृत्व में नव निर्मित राजस्थान सरकार ने कार्याारम्भ किया तो राज्य की बहुमुली समृद्धि की दृष्टि से राज्यधिकारियों और जन सेवकों के मिले जुले दस मंडल कायम किये गये। उस समय संस्कृत मंडल में पुरातत्वाचार्य श्री जिनविजयजी मुनि भी शामिल हुए और उनकी देख रेख में राजस्थान पुरातत्त्व मंदिर की स्थापना हुई जिसने राजस्थान की प्राचीन साहित्यिक निधि के संग्रह, सुरक्षा और प्रकाशन की जिम्मेदारी ली। श्री मुनिजी से परिचय तो पहले से ही था पर तब से उनके व्यक्तित्व से निकट का सम्पर्क बना और उनके विचार और कार्य के प्रति सराहना की भावना उत्तरोत्तर दृढ होती गई। उस समय हम लोग—श्री सिद्धराज जी ढड्डा, श्री पूर्णचन्द जी जैन और मैं दैनिक लोकवाणी से सम्बन्ध थे और उक्त माध्यम से मुनिजी के द्वारा राजस्थान में चलाई जाने वाली इस महत्वपूर्ण प्रवृत्ति को अधिकतम बल देने का प्रयास किया गया।

समय बीतता गया। १९६३ में जब मुनिजी ने अपनी आयु के ७५ वर्ष पूरे किये और उसके पूर्व उन्हें भारत सरकार के द्वारा पद्मश्री की उपाधि से भी सम्मानित किया गया तथा वे राजस्थान पुरातत्त्व मन्दिर से भी जो अब राजस्थान प्राच्य विद्या प्रतिष्ठान के रूप में उत्तरोत्तर विकसित और समृद्ध होता जा रहा था अवकाश लेने की चर्चा करने लगे, तो सहज ही मुनिजी का अभिनन्दन करने और उन्हें अभिनन्दन ग्रन्थ भेंट करने का विचार उत्पन्न हुआ और इसे परम आदरणीय प्रज्ञाचक्षु प० सुखलाल जी सघवी का आशीर्वाद तथा श्री बलमुख मालवशिया और श्री रतिलाल देसाई का प्रोत्साहन और सहयोग मिला तो मुनि जिनविजयजी सम्मान समिति का संगठन हुआ तथा उसकी प्रथम समिति और संपादन समिति बनी। कार्याारम्भ हुआ और अच्छी सल्लाह में लेख श्री बलमुखभाई तथा अन्य मित्रों के प्रयास से प्राप्त हुये।

यहीं से कठिनाइयों का प्रारम्भ हो गया। स्वाभाविक रूप से इस काम की जिम्मेदारी श्री पूर्णचन्द जी जैन पर और मुझ पर आई, हमें यह भार उठाने में प्रसन्नता भी थी और रुचि भी। पर हम लोग विविध प्रवृत्तियों में बहुत अधिक फसे हुये थे। अतः इस काम के लिए समय निकालना बहुत कठिन पड़ा और फिर अर्थ संग्रह का काम तो इतना कष्टमय और निराशापूर्ण रहा कि कई बार हम लोग हिम्मत हार गये और समिति के ही विसर्जन का विचार करने लगे, पर विसर्जन की भी हिम्मत नहीं हुई और जैसे भी हो इस कार्य को सम्पन्न करने का ही तय किया। इस निर्णय को राजस्थान सरकार द्वारा स्वीकृत आर्थिक सहायता से भी बहुत बल मिला। प्रेस की कठिनाइयाँ भी अत्यधिक रही और विलम्ब भी इतना हो गया कि प्रारम्भ के छपे अनेक फार्म ही मँले हो गये और कुछ फार्म तो दुबारा छापने पड़े। प्रेस के एक स्थान से दूसरे स्थान पर ले जाने के कारण काम भी काफी समय तक रुका रहा। खैर, कुछ भी परिस्थितियाँ बनीं अब यह अभिनन्दन ग्रन्थ आपके सम्मुख है।

ग्रन्थ की योजना और लेखों की प्राप्ति में श्री बलसुख भाई का मुख्य हाथ रहा है और प्रसन्नता की बात है कि उन्होंने इसका प्रास्ताविक भी लिखा है। सम्पादन समिति के ग्रन्थ मदर्थों में श्री गोपालनारायण जी बहुरा का बहुमूल्य सहयोग हमें मिला है। उनके अतिरिक्त प्राचीन राजस्थानी के माय विद्वान श्री महतावचन्दजी खारंड ने ग्रन्थ के मुद्रण और प्रकाशन के कार्य में बहुत परिश्रम और उत्साह के साथ हाथ बढ़ाया है। आदरणीय श्री अग्रचन्द जी नाहुटा बराबर तीव्रता के साथ इस कार्य की पूर्ति के लिए तबजा करते रहे हैं। लेखक बन्धुओं ने इस ग्रन्थ के लिए अपने बहुमूल्य लेख प्रदान किये और धीरज के साथ इसके प्रकाशन की प्रतीक्षा करते रहे। इन सब बन्धुओं की कृपा के लिये मैं समिति की ओर से कृतज्ञता प्रकट करता हूँ। अत्यन्त खेद की बात है कि श्री बासुदेव शरण जी अग्रवाल और श्री जुगलकिशोर जी मुस्तार इस बीच दिवंगत हो गये।

आदरणीय मुनिजी प्रारम्भ से ही अपने अभिनन्दन तथा अभिनन्दन ग्रन्थ दोनों के प्रति अपनी उदासीनता और अनिच्छा अत्यन्त तीव्रता के साथ व्यक्त करते रहे हैं। इसके उपरान्त भी हम लोग इस काम में लगे रहे और उनके व्यवितत्व तथा उनकी सेवाओं के प्रति सम्मान और सराहना के रूप में यह ग्रन्थ उन्हें अर्पित है। इसमें जो कमियाँ और दोष रहे हैं उनकी जिम्मेवारी हमारी है, मेरी अपनी है और जो अच्छाइयाँ हैं वे सब लेखक बन्धुओं, सहयोगियों और प्रेस के मित्रों के कारण हैं और ये ही इसके लिये ब्यापक के पात्र हैं। मुझे प्रसन्नता इसी बात की है कि आठ वर्ष पहले जो जिम्मेवारी तो यह पूरी हुई और मुनिजी के अभिनन्दन में जो शतश कर घुल चुके हैं उनमें हमारे साथ भी शामिल हैं। व्यक्ति समाज सेवा का काम निस्पृह और निस्वार्थ होकर करे, पर समाज उस सेवा की कृतज्ञता के साथ मान्यता दे इसी में व्यक्ति का विकास और समाज की समृद्धि है।

सम्पादन समिति
किशोर नियाम, जयपुर,
महावीर जयन्ति, १९७१

जयतिरसात जैन

प्रास्ताविक

आजन्म विद्योपासक आचार्य श्री जिनविजयजी के अभिनन्दन की योजना का एक मूर्तरूप प्रस्तुत अभिनन्दन ग्रन्थ है। आचार्य श्री ने भारतीय पुरातत्त्व के सशाधन में अपना समग्र जीवन खपा दिया है, यह कहें तो अनुचित न होगा। श्री मुन्शीजी के भारतीय विद्या भवन के पाये के पत्थर ये ही हैं और महात्मा गांधी जी द्वारा स्थापित पुरातत्त्व मंदिर के भी ये ही सचालक रहे और जोधपुर स्थित राजस्थान प्राच्य विद्या प्रतिष्ठान की आत्मा भी आचार्य श्री ही हैं। माहारकर औरिएण्टल रिसर्च इंस्टीट्यूट की स्थापना में भी इनका बलवत्तर योगदान था। केवल विद्याकार्य ही किया हो यह नहीं। राष्ट्रीय आन्दोलन में भी इन्होंने भाग लिया है और घरासणा के सत्याग्रह में लाठिया भी खाई और जेल भी गये। आधुनिक सशोधन की पद्धति का परिज्ञान करने के लिये जर्मनी भी गये और लौट कर कविवर रवीन्द्रनाथ ठाकुर के शातिनिकेतन में भी कुछ वर्ष रहे। अनेक बहुमूल्य ग्रन्थों का संपादन किया और अनेक ग्रन्थों को लुप्त होने से बचाया। परिणाम है कि आज उनकी आख की शक्ति नहींवत् रह गई है।

आचार्य श्री जिनविजय जी की अतिच्छा के बावजूद मित्रों ने ई० १९६३ में जब उन्हें ७५ वा वर्ष पूरा होने वाला था ई० १९६२ में एक योजना उनके अभिनन्दन की बनाई। उन मित्रों के उत्साह के होते हुए भी देश के कार्य में वे इतने व्यस्त थे कि अब जब आचार्य श्री जिनविजय जी ८३ वर्ष के हो चुके उनका अभिनन्दन ग्रन्थ छप कर तैयार हुआ है। यह भी एक सतोष की बात है और हमें उनका धन्यवाद ही करना चाहिये कि अन्य कार्यों में रत उन मित्रों ने एक विद्वान के अभिनन्दन के लिये उत्साह तो दिखाया। इस अभिनन्दन ग्रन्थ के लेखकों का मैं यहाँ विशेष रूप से आभार मानना चाहता हूँ कि उन्होंने मेरी प्रार्थना को ध्यान में लेकर अपना अमूल्य समय निकाल कर इस ग्रन्थ के लिये लिखा ही नहीं किन्तु दीर्घ समय तक छपने की प्रतीक्षा भी करते रहे और अपने लेखों को वापस नहीं मागा। इसकी छपाई का सारा कार्य जयपुर में ही हुआ है और प्रूफ मेरे पास आये नहीं हैं। अतएव छपाई में कोई क्षति रह गई हो तो उसके लिये भी लेखकगण कृपा पूर्वक क्षमा करें।

इस अभिनन्दन ग्रन्थ में आचार्य श्री जिनविजय जी के विषय में लिखे गये प्रशस्ति लेखों के अलावा स्थायी मूल्य रखने वाले सशोधनात्मक लेख भी हैं। लेखों की भाषा गुजराती, हिन्दी, और अंग्रेजी है। अतएव भारतीय प्राचीन विद्याओं में रस रखने वाले अम्यासिजनों के लिये भी यह ग्रन्थ उपादेय होगा ऐसा

मेरा विश्वास है। राजस्थान में ही आचार्य श्री ने जन्म लिया और अंतिम जीवन राजस्थान में ही बिताया है। इस दृष्टि से हम में राजस्थान की भाषा और संस्कृति के विषय में विशेष देने का हमारा प्रयत्न था, किन्तु हमें हम विशेष सफल नहीं हुए। फिर भी जो कुछ हो पाया है वह विशेष उपयोगी सिद्ध होगा इसमें संदेह नहीं है।

आचार्य श्री जिनविजयजी के प्रति आदर रखने वाले देश-विदेश के विद्वानों ने उनमें भारतीय दर्शन, मूर्ति कला, संगीत, साहित्य, पुरातत्व आदि विषयों में जो लिखा है वह बहुमूल्य है। यहाँ हम विशेष रूप से डॉ० वासुदेवशरण अग्रवाल को याद करते हैं जिन्होंने इसके लिये भारतीय कला व विषय में नोट दिया किन्तु वे इस अभिनन्दन ग्रन्थ को देय नहीं मके। इस बीच उनका स्वर्गवास हो गया।

आचार्य श्री जिनविजय जी का विद्वज्जगत् में जो नाम है और वाप है उनके अनुरूप यह अभिनन्दन ग्रन्थ बना नहीं है—इसे स्वीकार करना ही चाहिए। किन्तु जो भी अल्प स्वल्प उन पर यहाँ विद्वज्जगत् में समक्ष रख रहे हैं। इस ग्रन्थ में जो भी कमी रह गई हो—उसके लिये क्षमाप्रार्थी हूँ और इन अभिनन्दनों के संयोजकों में ग्रास कर श्री पूर्णचन्द्र जैन तथा श्री जवाहरलाल जैन का आभार पाठकों के व्यस्त रहने पर भी यह कार्य पूरा किया एतदर्थ उनका आभार मानता हूँ।

वल्लभसुख मालवशिराया

ला० प० विद्या मंदिर

अहमदाबाद-६

ता० ३१-३-७१

प्र म खंडः

जीवन परिचय

- | | | |
|--|-------------------------------|----|
| १ आचार्य श्रीजिनविजय मुनि
संक्षिप्त परिचय | श्री जवाहिरलाल जैन, जयपुर | १ |
| २ राजस्थान को मुनिजी की देन | श्री गोपालनारायण बहुरा, जयपुर | १४ |
| ३ वास्तव मे वे देवकल्प हैं | प० श्री भाबरमल शर्मा, जसरापुर | २२ |

१ श्री ति ति मुनि : हि रि

पुरातत्वाचार्य श्रीजिनबिजय मुनि का जन्म राजस्थान के भीलवाड़ा जिले की हुरडा तहसील के अन्तर्गत रूपाहेली नामक ग्राम में भाष शुक्ला १४ स० १९४४ तदनुसार २७ जनवरी सन् १८८८ ई० के दिन सूर्योदय के पश्चात् हुआ। परमारवंशीय क्षत्रिय कुलीन श्री बिरवीसिंह (बडदासिंह) इनके पिता थे तथा सिरौही राज्य के देवड़ा वंशीय चौहान घराने के एक जागीरदार की पुत्री राजकुमार इनकी माता थी। इस बालक का नाम किसनसिंह रखा गया, यद्यपि मा दुलार से इन्हें रणमल के नाम से पुकारती थी।

मुनिजी के पूर्वजों ने १८५७ के स्वातंत्र्ययुद्ध के समय अजमेर-मेरवाड़ा जिले में अंग्रेजों के विरुद्ध भाचरण किया था, अतः प्रतिशोध के रूप में अंग्रेज सरकार द्वारा इनकी जमीन-जायदाद, जागीर आदि सब सम्पत्ति जब्त कर ली गई और इनके परिवार के अनेक लोगों को मार भी डाला गया। इनके दादा अपने दो पुत्रों—इन्द्रसिंह और बिरवीसिंह के साथ कियों तरह बच निकले और उन्होंने लगभग सारी ज़िन्दगी अज्ञात-वास में इधर-उधर घूमते-फिरते ही व्यतीत की। वे भटकते-भटकते रूपाहेली पहुँचे और वहाँ के ठाकुर से सहानुभूति प्राप्त करके वहाँ अपने पुत्रों को रख गये। वृद्धिसिंह सिरौही राज्य में जगसात विभाग के अधिकारी बने। वहीं उनका विवाह हुआ। तत्पश्चात् वे रूपाहेली लौट आये।

बुढ़ापे में वृद्धिसिंह को सग्रहणी रोग हो गया जिसका इलाज उन्होंने एक जैनयति श्री देवीहंस से कराया। श्री देवीहंस ने बालक की बुद्धिमत्ता और प्रत्युत्पन्नमति की देखकर उनके पिता से कहा—किसनसिंह को अच्छी तरह पढ़ाओ-लिखाओ। यह बालक कुल का मुख उज्ज्वल करने वाला होगा। स० १९४५ में वृद्धिसिंह का देहावसान हो जाने पर परिवार एकदम निराश्रित हो गया और फलतः किसनसिंह की पढ़ाई की कुछ व्यवस्था न रही। यह देखकर यतिदेवीहंस ने किसनसिंह को पढ़ाने के लिए अपने पास रख लिया। उनके यहाँ ऐसे ही ८-१० बालक और भी थे, पर कुछ समय बाद ही यतिजी अकस्मात् अपनी बैठक में तलत पर से नीचे गिर पड़े जिससे उनकी पिछली के पास की हड्डी टूट गई। कुछ दिन बीमार रहने के बाद वानेरु के एक यति वहाँ आये जो श्री देवीहंस को सेवा-सुश्रूषा के लिए अपने गांव ले गए। किसनसिंह ने यतिजी की बड़ी सेवा की, पर तीन महीने बाद उनका देहावसान होने पर वह बालक फिर निराश्रित हो गया।

जब किसनसिंह की माता को यह समाचार मिला तो उसने किसनसिंह को रूपाहेली आजाने के लिए कहा, पर किसनसिंह के मन में तो ज्ञान तथा अध्ययन की तीव्र निपासा जाग्रत हो गई थी, अतः वे रूपाहेली न आकर यति गभीरमल के कहने से उनके गांव भल्या चले गए और वहाँ दो-दोई साल तक अध्ययन करते रहे।

कुछ समय बाद जब यमिजी मालवे में चातुर्मास बिताने के विचार में यात्रा पर निकले तो किमन सिंह भी साथ हो लिया। रास्ते में वे चित्तौड़ में एक भोजक के यहाँ ठहरे। किमनसिंह यमिजी के साथ न जाकर वहीं रुक गया और खेती करने लगा। कुछ समय बाद वहाँ साकी साधुओं की मठली घाई उनमें अनेक युवक साधु भी थे जो नियमित रूप से अध्ययन करते थे। इस अध्ययन मठल को देगाईर किमनसिंह की अध्ययन-कामना फिर बलवान हुई और वह खेतीवाड़ी छोड़कर उस मठली में शामिल हो गया। यहाँ उसने देखा कि इस मठली में केवल युवक ही नहीं हैं, पर मुन्डित सिर वाली मुर्खिया भी हैं यद्यपि उनका अन्तर आसानी से मालूम नहीं पड़ता। रात में वे सब मास-मदिरा और व्यभिचार में प्रवृत्त होते हैं। यह देखकर किमनसिंह ने वहाँ से निकल भागने का सवल्प किया और साधुवेप छोड़कर एक गृहस्थ से प्राप्त धोती कुर्ता पहन कर चुपचाप रात में निकल गया। वहाँ न वालीन देवगढ़ वारिया, रतनाम घाटी घूमता हुआ वह बदनावर आ गया, जहाँ प्रातः काल मंदिर में मार्गलिक सुनान का काम करने लगा।

बदनावर से १०-१५ कोस दूर दिग्ठाण में उन दिनों एक जैन साधु ७६० दिन का उपवास किया था। जब उनका उपवास पूरा होकर पारणा हुआ तो किमनसिंह बदनावर के गृहस्थ के माग उनसे दर्शन को गया। वहाँ पर भी किमनसिंह ने स्थानस्थानी जैन साधुओं को देगा और उनका अध्ययन-प्रवृत्ता का कार्यक्रम से प्रभावित हुआ। साधु मठली भी इस युवक की प्रतिभा में प्रभावित हुई और उन्होंने उसे साधु दीक्षा देने का विचार किया। फलतः स० १६५७ ई० की आश्विन शुक्ला १३ के दिन उम १७ वर्ष के किमन सिंह को समारोह पूर्वक जैन धर्म में दीक्षित कर जैन साधु का वेप धारण करवा दिया गया। इस साधु जीवन की चर्चा का अनुसरण किमनसिंह ने लगभग ७-८ वर्ष तक किया।

अब किमनसिंह का स्थानस्थानी जैन साधुओं की परिपाटी के अनुसार भूत भूता का तथा माया में उनके सार का अध्ययन करना था। साथ ही पौराणिक कथाएँ और व्याख्यान देने में निगम पद्य के अनेक उद्धरण बण्टव्य करने थे। वे सब उसने दो ढाई साल में ही सादर कर लिए और यह इन सारा कथा में निपुण होकर मालवा, गान्धेन आदि में घूमता रहा और साधु धर्म और चर्चा का काम करता हुआ प्रवचन आदि का कामकाज पूरा करता रहा, पर इस युवक की अलौकिकता दृष्टि में परम्परागत ज्ञान में नहीं आती थी और ऐसा लगता था कि इन साधुओं का अध्ययन बहुत ही सरल है। फिर जैन साधुओं में ज्ञान की अपेक्षा सपत्न्या की अधिक प्रतिष्ठा थी और वे मरने के सम्मति दिन का उपवास करा था, जिसमें उनके सम्मान में बार बार लग जाते थे। किमनसिंह को यह सब प्रचलन नहीं लगता था, वह अपनी स्थिति विद्वत्ता और वक्त्रशक्ति के आधार पर ही मानता था और जब भी कमजोर साधु मिलते या उनसे मिलते, तबसे नवीन ज्ञान आकाशी प्राण करने का इसका मंदिर प्रयोग होता था और वे आदिमिनी। उसे नोट कर लेता और बण्टव्य करने की इसकी रीति रहती।

स० १६६० में किमनसिंह चातुर्मास बिताने के विचार में यात्रा पर गया था तब एक दिन मयाद में भोज के विन्यास मन्त्रकी मंदिर का सोहकर घाई गई कमाना सीमा की मन्त्रिद का मुख्य दृष्ट गया। इसमें से कुछ लोगों निमाल निवर्त्ती जिता पर भोज का समय के कुछ पाठन प्रप मुद्दे हुए थे। मन्त्र, १६६० पुस्तक विभाग में आका मद्रा किया। जब किमनसिंह ने यह बात सुनी तो वह भी उन्हें देगा पढ़ा। किमनसिंह उन्हें पाठा दोना पढ़ मका। उस समय विन्यास पुस्तक वरा भी २०० १०० ५ टाकर व मुद्र

श्रीधर रामकृष्ण भाण्डारकर भी वहा आये हुये थे । उन्होने किसनसिंह को बुलवाया । किसनसिंह ने उसे पूरा पढा और उसे उत्तराध्ययन सूत्र बतलाया, जिसे श्री भंडारकर ने नोट कर लिया ।

यहा किसनसिंह को यह आवश्यकता अनुभव हुई कि उन प्राचीन लिपियों का ज्ञान और अधिक प्राप्त करना चाहिए, पर जैन साधु स्वयं तो अधिक पढे-लिखे थे नहीं और गृहस्थ अभ्यापक से पढना पाप मानते थे इसलिए उसके लिए नए ज्ञान प्राप्ति के द्वार अवरुद्ध लगे । कुछ समय बाद संस्कृत भाषा के एक ब्राह्मण पंडित से मिलना हुआ । उसने इनके उच्चारण की अशुद्धियां बतलाई और व्याकरण के ज्ञान की आवश्यकता पर जोर दिया तो किसनसिंह के मन में ज्ञान की जिज्ञासा और भी तीव्र बनी । भगले साल महाराष्ट्र के चानुर्मास के समय किसनसिंह ने मराठी भाषा सीखी और तुकाराम तथा ज्ञानदेव के भ्रमण कठस्थ किये । यहा इसका परिचय एक ऐसे साधु से हुआ जो श्वेतावर मंदिरमार्गी संप्रदाय को छोड़कर स्थान-कबासी बना था । उसने बतलाया कि उस सम्प्रदाय में बड़े बड़े विद्वान हैं तथा ब्राह्मण पंडित उन्हें व्याकरण काव्य, अलंकार, पिंगल आदि पढाते हैं, तो उनका मुकाब भी उस संप्रदाय की ओर हुआ, पर वे देखते थे कि मडली से भागने की चेष्टा करने वाले साधु-साधवियों को किस तरह मारा-पीटा जाता था और उस मडली से निकल भागना कितना कठिन था, पर अब वे अधिकाधिक उद्विग्न होने लगे और वहा से चुपचाप किसी दिन रात को निकल भागने की सोचने लगे ।

इस साधु मडली में से निकल भागने की कहानी अब आप उन्ही की जवानी सुनिए —

"ज्यो ज्यो मेरा अनुभव बढ़ता गया और कुछ ज्ञान भी बढ़ता गया त्यों त्यों मेरे मन में उस जीवन-चर्या के सबंध में अनेक सकल्प विकल्प उठने लगे । मेरा मन उस चर्या में स्थिर नहीं होने लगा । अनेक प्रकार के भिन्न भिन्न विचारों का अध्ययन, मनन करता हुआ मैं कई प्रकार के व्यक्तियों के सम्पर्क में भी आता रहा । परिणाम में उस सम्प्रदाय में निकल जाने की मेरी भावना बलवती बनी और एक दिन मैंने सन् १९५६ के आश्विन शुक्ला १३ के उस दिग्गठन गांव के बाहर की बगोची में हजारों लोगों के सम्मुख बड़े उत्सव के साथ जो साधु भेष मैंने पहना था उसको एक अघेरी रात में गुपचुप उज्जैन के पास बहने वाली क्षिप्रा नदी में बहा दिया और मैंने फिर बदनावर के उस जैन मंदिर में रहते समय जैसा वेश धारण कर लिया अर्थात् एक फटी हुई बोती और शरीर ढकने के लिए एक मामूली पुरानी चादर के सिवाय कोई चीज उस समय मेरे पास नहीं थी । मैं उसके दूसरे दिन उज्जैन से नागदा जाने वाली रेल की पटरी पर चलने लगा । कहा जाना चाहिए इसका कोई लक्ष्य नहीं बना और मन में यह भय हो रहा था कि पिछली रात को गुपचुप मैं उज्जैन के जिस धर्म स्थान से निकल पड़ा उस स्थान वाले लोग मेरी खोज करने के लिए इधर उधर दौड़ते हुए मेरे पीछे न आ जायें और मुझे जबर्दस्ती डरा घमकाकर वापस अपने स्थान में ले जाकर बंद न कर दें इसलिए मैंने दो चार मील रेल की सड़क पर चलने के बाद खेतों का रास्ता पकड़ा । बारिश के दिन थे, इसलिए बीच बीच में खूब वर्षा हो जाती थी । मेरे पास सिवाय एक पुरानी लट्टे की चद्दर के और कोई वस्त्र नहीं था नीचे पहनने के लिए वैसी ही एक मामूली बोती थी । वैसी हालत में मैं जब जब पानी की भूसलाधार वर्षा आ जाती थी तो किसी एक दरस्त के सहारे बैठ जाता था । वर्षा कम होने पर फिर चल देता था । नजदीक में कहा पर कोई गांव है या नहीं इसका मुझे कोई पता नहीं था । न कोई उस बारिश की सघन भांडी में व्यक्ति ही दिखाई देता था । भूख अलग लग रही थी और ठंडी वर्षा के कारण शरीर भी

खूब कांप रहा था। आखिर सारा दिन इस तरह चलने के बाद एक छोटे से गांव के पास मैं पहुंच गया। संध्या हो गई थी, अबेरा छा रहा था और आकाश में काली घटाए उमड़ रही थी। ऐसी स्थिति में रास्ते के पास ही एक किसान का घर दिखाई दिया। किसान का घर अन्दर से बन्द था। उसके दरवाजे के आगे छोटा सा चोतरा था। उस पर गाय भैंस को बांधने के लिए खाखरे के पत्तों से ढका हुआ एक छोटासा छप्पर था। उसके नीचे जाकर मैं थरथराता हुआ अपने हाथ पैर सिकोड़ कर बैठ गया। मेरी चलने की शक्ति भी अब नहीं रही जिससे मैं गांव में जाकर कहीं किसी ठीक जगह पर आश्रय लूं। कोई घटे बाद एक बाहर की स्त्री उस किसान के घर पर आई और किसान का दरवाजा खटखटाया। अन्दर से किसान ने आकर दरवाजा खोला और उसको उस स्त्री ने पूछा कि जानवर कहां बांधे हैं? इतने में उसकी नजर उस छप्पर के एक कोने में हाथ पैर सिकोड़ कर बैठे हुए अबेरे में मुझ पर पड़ी। पहले तो वह स्त्री चौंक गई कि यह कोई भूत आकर बैठा है। किसान तुरंत अबेरे से एक घासलेट के तेल से जलती हुई चिमनी लेकर आया और उजाले में मेरी ओर आखें फाड़फाड़ कर देखने लगा। मुझे कुछ ज्वर सा भी हो रहा था पर वह किसान जरा समझदार था मुझे देखकर वह घबराया डरा नहीं परंतु धीरे से पूछने लगा कि अबेरे भाई तू कौन है और यहां यी किस लिए बैठा है? मैंने कहा-पटेल मैं एक अनजान अतिथि हूँ और उज्जैन की तीर्थ यात्रा के लिए जा रहा हूँ। आज दिन भर पिछले गांव से चलता रहा और रास्ता भूल गया इसलिए इस अबेरी रात में और बारिश की भूढ़ी में यह एक सूना सा छप्पर देखकर विश्राम लेने की दृष्टि में आकर बैठ गया हूँ। किसान के मन में मेरी बात सुनकर दया आई और कहा कि “बाबा! चलो तुम अबेरे घर में आकर बैठ जाओ, यहाँ बारिश आवेगी तो तुम को बहुत दुख होगा। मैं उस किसान के प्रेम भरे वचन से कुछ शांति का अनुभव करता हुआ भूतान के अंदर जिधर गाय-भैंस बंधी हुई थी उधर ही एक कोने में पड़ी हुई चारपाई पर बैठ गया। किसान मुझसे कई बातें पूछने लगा लेकिन उनका सही उत्तर मैं देना नहीं चाहता था। मैंने सिर्फ इतना ही कहा कि, बाबा, मैं किसी दूसरे देश का एक अतिथि हूँ—तीर्थयात्रा के निमित्त इसी तरह घूमता रहता हूँ। जहाँ कुछ कोई खाने को दे देता है तो वह खा लेता हूँ और ठहरने करने के लिए कोई स्थान दे देता है तो वहाँ रुक जाता हूँ। इसी तरह से मैं घूमता हुआ यहाँ पहुँच गया हूँ। मुझे उज्जैन की यात्रा करनी है इसलिए कल उधर जाना चाहता हूँ। किसान ने कोई विशेष बात पूछने की इच्छा नहीं की और मुझे एक ज्वार की रोटी और कटोरी में दूध लाकर दिया क्योंकि उसको मेरी बात से मालूम हो गया था कि मैं सारे दिन का भूखा हूँ। मैंने वह रोटी दूध के साथ खाना शुरू किया उस समय मेरे मन में आया कि पिछले ८ वर्षों तक जो साधुचर्या का बड़ी निष्ठापूर्वक और मुक्ति की प्राप्ति की कामना से अनुसरण किया उस चर्या का आज एकदम सहसा कैसे विसर्जन हो गया। मैं स्वयं आश्चर्य में निमग्न हो रहा था कि पिछले ८ वर्षों तक सूर्यास्त के बाद अन्न दूध आदि तो क्या पानी की बूंद भी मुँह में नहीं डाली थी उसी चर्या का भग्न आज के इस दिन रात्रि में मैं भूखा प्यासा एक अनजान किसान के घर में पशुओं के पास बैठा बैठा ठंडी जुवार की रोटी खाकर कर रहा हूँ। मैं फिर-उस चारपाई पर लेट गया। किसान अपने सोने बैठने के कोठे में चला गया उसके घर में शायद दो एक स्त्रियों के सिवाय और कोई नहीं था। बारिश बरसनी फिर शुरू हो गई और उसकी भूढ़ी में सब निस्तब्ध होकर निद्रा देवी की गोद में लेट गये पर मुझे नींद कहीं आनी थी। मैं पिछली रात की उम घड़ी से अपने दिन की चर्या का विचार करने लगा, जिस घड़ी में मैंने उज्जैन की जूएणमडी में स्थित अपना धर्म स्थान छोड़कर संध्या के समय शीघ्र जाने निमित्त बाहर निकल गया था।

उस रात के व्यतीत होने पर सवेरे ही उम दयालु किसान को अपना हार्दिक धन्यवाद देता हुआ वहाँ से आगे के लिए चल पड़ा ।”

किसनसिंह जैसे तैसे धूमता-फिरता अहमदाबाद पहुँचा । वहाँ १०-१५ दिन भटकते रहने के बावजूद कोई माग नहीं मिला । एक दिन रात को जब वह एक दुकान के सामने सो रहा था तो चोर होने के सवेह में पुलिस पकड़ कर ले गई । पूछताछ करने पर उसे छोड़ दिया गया । कोई सहारा न देखकर किसनसिंह एक होटल में चार आने रोज की सजदूरी पर प्याले-रकादी धोने का काम करने लगा, ताकि पेट की चिंता से मुक्त होकर लिखने-पढ़ने की ओर कुछ ध्यान दे सके । खाली समय में किसनसिंह जैन उपासरो का चक्कर लगाता और तलाश करता कि कहा पढ़ाई की अच्छी व्यवस्था है । वहाँ से पता चला कि पालनपुर में कोई अच्छा केन्द्र है । किसनसिंह अहमदाबाद छोड़कर पालनपुर चला गया, पर वहाँ भी निराशा ही हाथ लगी । किसी साधु ने वहाँ बतलाया कि पाली में ऐसा उपासरो है जहाँ पंडितगण पढ़ाते हैं । किसनसिंह वहाँ जा पहुँचा और मुनि सुन्दर विजय के पास रहने लगा । मुनि स्वयं तो खास पढ़े-लिखे नहीं थे, पर उन्होंने किसनसिंह की पढ़ाई की समुचित व्यवस्था करवा दी । यहाँ मागशीर्ष शुक्ला ७, १९८६ के दिन पाली के पास भाखरी पर बने जैन मंदिर में उन्होंने इस बार जैन श्वेतावर मूर्तिपूजक सम्प्रदाय की साधु-दीक्षा स्वीकार की, मुनि बेध धारण किया और इस बार सम्प्रदाय के व्यवहार के अनुसार उनका नाम जिनविजय रखा गया और उस दिन से वे इस नाम से संबोधित होने लगे ।

दीक्षा के कुछ समय बाद मुनिजी व्यावर गये जहाँ उनकी भेंट आचार्य विजयवल्लभ सूरि से हुई जो अपने शिष्यों के साथ गुजरात जा रहे थे । उनके साथ २-३ पंडित भी थे । अपनी अदम्य ज्ञान-पिपासा के कारण मुनिजी इनके साथ हो लिये । फिर पालनपुर होकर बड़ोदा आये । इस समय तक उनका अध्ययन काफी विस्तृत हो गया था और इतिहास तथा शोध सबकी रुचि भी परिपक्व होती जा रही थी । “टांड राजस्थान” के पढ़ने से राजस्थान तथा मेवाड़ के अतीत की ओर भी उनका आकर्षण बढ़ा । पाटन में हस्तलिखित ग्रन्थों, तथा ताड़पत्र पर लिखे प्राचीन ग्रन्थों का ऐतिहासिक दृष्टि से अध्ययन किया । मेवाड़ के प्रसिद्ध जैन तीर्थ श्रीकृष्णभट्ट के सरदाजी की यात्रा भी इन्होंने की । इसके बाद मेहसाना में चातुर्मास किया । इन्हीं दिनों मुनिजी का परिचय आचार्य श्री कातिविजय, उनके शिष्य श्री चतुरविजय तथा प्रसिद्ध श्री पुण्य विजय से हुआ । ये सब इनकी प्रेरणा तथा सक्रिय सहयोग के स्रोत रहे हैं । मुनिजी ने आचार्यवर के स्मारक रूप में श्री कातिविजय जैन इतिहास माला का प्रारम्भ किया । इसमें अनेक महत्वपूर्ण ग्रंथों का प्रकाशन हुआ और विद्वानों के द्वारा इनका अच्छा अभिनन्दन हुआ ।

मुनिजी १९०८ से ही ‘सरस्वती’ पढ़ने लगे थे । गुजराती में लेख भी दीक्षा के पश्चात् लिखने लगे थे जो साप्ताहिक ‘गुजराती’ ‘जैन हितोषी’ तथा दैनिक ‘मुंबई समाचार’ में छपते थे । मुनिजी ने प्रसिद्ध जैन वैयाकरण शाकटायन के पाटन संहार में प्राप्त ग्रन्थों के सबब में एक लेख ‘सरस्वती’ में छपने भेजा । इस पर आचार्य महावीर प्रसाद द्विवेदी ने पाटन के जैन भण्डारों के सबब में विस्तृत जानकारी मांगी, जो तब के रूप में सरस्वती में छपी । इन लेखों तथा अपने संपादित ग्रंथों के कारण मुनिजी न केवल गुजराती साहित्याकाश में बल्कि हिन्दी जगत में भी चमकने लगे ।

बड़ीदा-निवास के समय में ही मुनिजी का वहा नवस्थापित गायकवाड ओरिएण्टल सिरीज के मुख्य कार्यकर्ता श्री चिमनलाल डाह्याभाई दलाल से परिचय हुआ जो समानशील और समन्वयन के कारण प्रगाढ मैत्री में बदल गया तथा परिणामस्वरूप कुमारपाल प्रतिबोध नामक वृहत्काय प्राकृत ग्रन्थ मुनिजी द्वारा संपादित होकर प्रकाशित हुआ ।

इसी समय पूना में भाण्डारकर प्राच्य विद्या सशोधन मंदिर की स्थापना हुई । इस संस्थान के संस्थापकों का एक शिष्ट मंडल बम्बई के जैन समाज से मिलने आया । मुनिजी इस समय बम्बई में ही चातुर्मास कर रहे थे । मंडल का परिचय इन से भी हुआ और उनसे मुनिजी को पूना आने का निमन्त्रण दिया । चातुर्मास के पश्चात् मुनिजी पदयात्रा करते हुए पूना पहुँचे । इस संस्थान को देखकर वे बड़े प्रसन्न हुए और स्वयं भी उसके विकास में यथाशक्ति योग देने का निश्चय करके वहीं रह गए । यही उन्होंने जैन साहित्य सशोधक समिति की स्थापना की और जैन साहित्य सशोधक नामक त्रैमासिक खोज पत्रिका और ग्रन्थमाला का प्रकाशन प्रारम्भ कर दिया ।

मुनिजी का पूना-निवास उनके जीवन में नया मोड़ देने वाला साबित हुआ । १९१६-१७ से वे पूना में रहने लगे थे । उनके निवास का स्थान लोकमान्य तिलक के निवास के निकट ही था । इतिहास, प्राचीन संस्कृति तथा शोध में लोकमान्य की रुचि और ज्ञान भी अगाध था, अतः दोनों में शीघ्र ही परिचय हो गया और मुनिजी लोकमान्य की देश की स्वाधीनता के लिए तड़प तथा उनके राजनैतिक विचारों से अत्यन्त प्रभावित हो गए । कुछ क्रांतिकारी विचारों के युवकों के ससर्ग में भी वे आये । राजस्थान के प्रसिद्ध क्रांतिकारी श्री अर्जुनलाल सेठी से भी उनका बड़ी परिचय तथा मैत्री हुई । उनकी विचार धारा भी उसी ओर बहने लगी ।

मुनिजी के हृदय में फिर अतर्द्वन्द्व खड़ा हो गया । जैन श्वेतांबर मूर्तिपूजक साधुचर्या भी उन्हें खलने लगी । देश की पराधीनता की परिस्थिति में निष्क्रिय से तथा बाह्य त्यागी जीवन से उन्हें अस्वस्थ हो गई और वे पुनः कोई नया मार्ग खोजने लगे । १९१९ में वे पूना में ही सर्वेड्स ऑफ इण्डिया सोसाइटी के भवन में महात्मा गांधी से मिल चुके थे और उनके साथ विचार विनिमय करके उनके आश्रम में प्रविष्ट होने का विचार भी बना था, पर अतः में जब असहयोग आंदोलन उन्होंने प्रारम्भ किया और अंग्रेजी शिक्षा के बहिष्कार के साथ तथा उसके स्थान पर राष्ट्रीय शिक्षा के विचार को मूल रूप देने के लिए अहिंसक मार्ग में राष्ट्रीय विद्या पीठ स्थापित करने की योजना बनने लगी तब गांधीजी ने मुनिजी को याद किया ।

इसके बाद की घटना का जिक्र मुनिजी के शब्दों में ही जानना अधिक रुचिकर होगा —

“महात्मा जी का बर्बई आने का और उनसे मुझे मिलने का जब संदेश मिला तो मैं अकस्मात् बड़ी असमंजसता की स्थिति में पड़ गया । यदि मुझे महात्माजी से मिलना है तो कल ही यहाँ से रेलगाड़ी में बैठकर मुझे बर्बई पहुँचना चाहिए । गुजरात राष्ट्रीय विद्यापीठ की स्थापना व योजना के बारे में इससे पहले मेरे मित्रों द्वारा मुझे काफी जानकारी मिल गई थी और बहुत ही निश्चय समय में उसकी स्थापना होने वाली है और उसमें मुझे निश्चित रूप से योग देना है यह भी मेरे कई मित्रों ने सूचित कर दिया था । इन सब बातों

को ध्यान में रखते हुए मैंने तुरत ही बम्बई जाने का निश्चय कर लिया। यह दिन भी आश्विन शुक्ला त्रयोदशी का था। जिस वीरडिंग हाउस में मैं रहता था उसमें कई कालेज के विद्यार्थी भी रहते थे जो पर्थुसन कॉलेज और एग्जीक्यूटिव कॉलेज आदि में पढ़ रहे थे। वे विद्यार्थी मेरे सब भक्त थे। मैंने उनमें से एक विश्वस्त विद्यार्थी को अपने पास बुलाया और कहा कि मुझे आज किसी विशेष कार्य निमित्त रेलगाड़ी में बैठकर जाना है सो तुम मुझे स्टेशन पर लेजाकर टिकट लेकर गाड़ी में बिठा दो और यह बात किसी से कहना मत। वीरडिंग हाउस के जिस कमरे में मैं रहता था उसमें मेरी पुस्तकें बगैरह का बहुत कुछ सामान था। उसके ताला लगाकर उसकी चाबी मैंने उस विद्यार्थी को दे दी और मैं केवल अपने पहने हुए साधुवेश वाले कपड़ों के साथ स्टेशन पर चला गया। विद्यार्थी ने मुझे टिकट लाकर गाड़ी में बिठा दिया और उस आश्विन शुक्ला त्रयोदशी के दिन तीन बजे की गाड़ी में बैठकर बम्बई के लिए रवाना हो गया। पिछले ६ वर्षों तक पाद भ्रमण करते रहने के बाद 'केवल एक दफे प्राणवातक बीमारी के प्रसंग को छोड़कर यह मेरी प्रथम रेल यात्रा थी। इस यात्रा के साथ ही मेरी जीवन यात्रा में भी प्रीर नया मोड़ लिया जो मेरे जीवन के सिंहावलोकन की दृष्टि से अधिक महत्व की बनी। गाड़ी में बैठने के साथ ही मेरे मन में कई प्रकार की तरंगें उछलने लगी। उस समय १९५६ वाला वह आश्विन शुक्ला चथादशी का स्मरण हुआ जिस दिन मैंने साधु जीवन की चर्या के पथपर चलना प्रारम्भ किया था और आज का यह आश्विन शुक्ला त्रयादशी का दिन अब किसी और ही प्रकार के जीवन पथ पर ले जाने की सूचना दे रहा है। बम्बई आने तक रास्ते में मुझे अनेक प्रकार के विचारों का ऊहापोह होता रहा। महात्माजी के पास जाकर नया बातचीत होगी और ग्रहमदावाद में स्थापित होने वाले राष्ट्रीय विद्यापीठ में मेरा क्या उपयोग हो सकेगा इत्यादि बातें मैं सोचता रहा। शाम को ७ बजे गाड़ी जब बोरी बंदर स्टेशन पर पहुँची तो मैं गाड़ी में से उतरकर थोड़ा गाड़ी कर गिरगाव में चदाबाड़ी नामक स्थान में जा उतरा। उस गाड़ी में मेरे अत्यंत चनिष्ट मित्र श्री नाथूरामजी प्रेमी रहते थे। प्रेमीजी का सबब मेरे साथ बहुत वर्षों से था। वे बारबार पूना में मेरे साथ आकर रहा करते थे और साहित्य विषयक अनेक कामों में योग देते रहते थे। उनकी मेरी मानना और विचार की अच्युत कल्पना थी और आगामी स्थापित होने वाले गुजरात के राष्ट्रीय विद्यापीठ आदि के विषय में भी वे सब बातों से सुपरिचित थे। मुझे उसका संदेश पहुँचाने की भी सब खबर देने वाले स्व सेठ श्री जमनालालजी बजाज उस समय बम्बई ही में थे और उन्हीं के द्वारा मुझे महात्माजी से मिलने का संदेश मिला था और उन्होंने प्रेमीजी से भी इस बात का जिक्र कर रक्खा था अतः मेरा बड़ा पहुँचाना उनके लिए कोई आश्चर्यजनक न था। दूसरे दिन सबेरे प्रेमीजी के साथ मैं महात्माजी जिस यरिण भवन में ठहरे हुए थे उनसे मिला। महात्माजी ने प्रसन्न भाव से मुझे पूछा कि कब आ गए? मैंने संक्षेप में सारी बात कही, तो उन्होंने कहा यहाँ मैंने आपकी संदेश मिला था या और ग्रहमदावाद में आपके सब साथी गुजरात विद्यापीठ में आपकी सहयोग लेना चाहते हैं इसलिए उनके साथ मिलकर विद्यापीठ की सारी योजना बनानी है, अतः मैंने आपको बुलाया है। आज रात को ही यहाँ से ग्रहमदावाद चलना है सो आप भी मेरे साथ चलो। सेठ जमनालालजी बजाज भी उस समय वहाँ बैठे थे। महात्माजी ने उनसे कहा कि इनकी टिकट बगैरह का इन्तजाम कर दिया जाय क्योंकि महात्माजी जानते थे कि मैं अपने पास कोई रुपया पैसा नहीं रखता तथा रेलगाड़ी में बैठने का भी यह पहला ही प्रसंग है। सेठजी ने मेरे लिए एक II Class का टिकट ले दिया और मैं चदाबाड़ी से प्रेमीजी के साथ कोलाबा स्टेशन पर पहुँच गया जहाँ से उन दिनों गुजरात मेल ग्रहमदावाद के लिए चलता था। गाड़ी में मेरी सीट II Class के उस कम्पार्टमेंट के बगल में थी

जिसमें महात्माजी की सीट रिजर्व थी। महात्माजी के साथ उस समय कौन थे इसका मुझे ठीक स्मरण नहीं है। मैं तो गाड़ी में जाकर बैठ गया और प्रेमीजी तथा एक अन्य मेरे जैसे ही आत्मीय स्वजन भी वहा पहुंचा गए थे। महात्माजी ठीक गाड़ी चलने के पहले ५ मिनट वहा पहुंचे—सेठजी जमनालालजी वगैरह उनके साथ थे। जैसे ही महात्माजी अपने बैठने के डिब्बे के पास पहुंचे तुरत उन्होंने जमनालालजी से पूछा कि जिन विजय जी आ गए या नहीं और मालूम होने पर कि मैं पहुंच गया हू तुरत वे मेरी सीट के सामने आए और पूछा कि क्यों ठीक आ गए हो ना, बैठने करने की पूरी सुविधा है न ? मैंने नम्रता के साथ कहा कि आपकी कृपा से सब कुछ ठीक है और फिर बोले कल सुबह तो अपने को आनंद स्टेशन पर उतरना है क्योंकि वहा से शरद पूर्णिमा के निमित्त डाकोर में बड़ा मेला लगता है वहा पर सभा रखी गई है अतः वहा जाना आवश्यक होगा। वहा से फिर अहमदाबाद जावेंगे। इतने ही में गाड़ी के इंजन ने सीटी दे दी और महात्माजी अपने कम्पार्टमेंट में जाकर बैठ गए, मैं शायद जिन्दगी में पहली बार रेल के II Class में बैठा। सारी रात मुझे अपने मनोमन्यन में हूबे रहने का आनंद आता रहा, इसलिए मैंने नींद को अपने पास नहीं आने दिया।

सवेरे गाड़ी आनंद स्टेशन पर पहुंची। वहा पर कई लोग अहमदाबाद से भी आये हुए थे उनमें स्व C F Andrews भी शामिल थे। हम लोग स्टेशन के पास कोई छात्रालय या विद्यालय या वहा पर ठहराये गए। महात्माजी ने श्री Andrews को मेरा परिचय कराया क्योंकि उस समय मेरा वेप जैन साधु का था जो उपस्थित अन्य लोगों में विलक्षण सा लग रहा था। महात्माजी ने श्री Andrews से कहा कि यह एक जैन साधु हैं और पूना में शिक्षा और साहित्य विषयक बहुत कुछ काम कर रहे हैं। अहमदाबाद में जो हम राष्ट्रीय विद्यापीठ की स्थापना करने जा रहे हैं उसमें इनकी सेवा की आवश्यकता है इत्यादि। उसके दोन्तीन घंटे बाद सब लोग डाकोर गए जहा पर सभा हुई और महात्माजी ने अपने असहकार विषयक कार्यक्रम की योजना लोगों के सामने रखी। सरदार बल्लभ भाई पटेल भी वहा उपस्थित थे। दूसरे दिन सवेरे की गाड़ी से अहमदाबाद पहुंचे। महात्माजी ने मुझे अपने साथ ही मोटर में बिठाया और साबरमती आश्रम में ले गए वहा पर स्व सेठ पूजाभाई हीराचंद उपस्थित थे जो गुजरात प्रांतीय कांग्रेस समिति के कोषाध्यक्ष थे। वे सुप्रसिद्ध तत्वज्ञ श्रीमद् राजचंद्र के अनुयायियों में से एक प्रमुख व्यक्ति थे। उन्होंने श्रीमद् राजचंद्र के नाम से कोई ज्ञान प्रसारक संस्था की स्थापना के लिए महात्माजी को ५०,००० का दान दे रखा था। महात्माजी ने उनको कहा कि जिन विजयजी जैन साहित्य और तत्वज्ञान के विद्वान हैं, पूना में साहित्य और शिक्षा विषयक अच्छी प्रवृत्ति करते रहते हैं, वहा के विद्वानों में इनका अच्छा आदर है, ये आप यहा स्थापित होने वाले राष्ट्रीय विद्यापीठ में अपनी सेवा देना चाहते हैं और इसलिए मैंने इनको यहा बुलाया है। श्री किशोरलाल भाई, नरहरिभाई आदि से इनको मिलाना है जिनके साथ बैठकर विद्यापीठ की योजना का विचार किया जायगा। पूजाभाई को खासकर के कहा कि इन्होंने मुझे श्रीमद् राजचंद्र के कोई स्मारक निमित्त जो ५०,००० दे रखे हैं उनका उपयोग कैसे किया जाय उस विषय में भी इनसे तुम विचार विनिमय करो। महात्माजी ने मेरा आसन अपने ही बैठने के कमरे में लगवाया और तुरत कस्तूरबा से कहा कि ये जिनविजयजी गरम पानी पीते हैं और 'कदमूल' आदि नहीं खाते हैं क्योंकि, मैं जब तक जैन साधु की जीवन चर्या का ही यथावत् पालन कर रहा था, अतः इस बात को ध्यान में रखकर महात्माजी ने कस्तूरबा को उक्त प्रकार की सूचना दी। मैं वहा महात्माजी के साथ ४-५ दिन ठहरा और जब जब भी समय मिलता था उनसे अनेक प्रकार की बातें होती रहनी थी। गुजरात विद्यापीठ की योजना के विषय में मेरी श्री किशोरलाल भाई तथा नरहरिभाई

एव मेरे अन्य विद्वान मित्र श्री इन्दुलाल याजिनक, रामनारायण पाठक, रसिकलाल पारोख आदि से भी यथेष्ट विचार विनिमय और चर्चा-वार्ता हुई। परिणामस्वरूप गुजरात विद्यापीठ में अपनी सेवा समर्पित करने का मैंने निश्चय किया और फिर मैंने महात्माजी से अपनी बातें यथायोग्य निवेदन की। मैंने महात्माजी से निवेदन किया कि मुझे अपने जीवनक्रम में आपात परिवर्तन करना अपेक्षित है—मैं अपनी भावना के अनुकूल ही अपना वेप तथा जीवन व्यवहार रखना चाहता हूँ। वर्तमान में जो आचार-व्यवहार है वह मेरे मानसिक मथन के अनुरूप तथा अनुकूल नहीं है इसलिए मैं अब इस वेप का भी त्याग करना चाहूँगा और अपने आहार-विहार आदि बातों में भी परिवर्तन करना होगा। मैं एक साधु के रूप में अपने आपको प्रसिद्ध नहीं होने देना चाहता, परन्तु मैं देश का एक सामान्य सेवक बनना चाहता हूँ और इसके लिए मुझे विद्यापीठ में संयुक्त होने के पहले एक जाहिर वक्तव्य द्वारा अपने मनोभाव स्पष्ट करने होंगे और यह सब मैं अब यहाँ से वापस पूना जाकर वहीं अपने स्थान में बैठकर तय करूँगा और फिर मैं विद्यापीठ की स्थापना के समय यहाँ उपस्थित होऊँगा—महात्माजी ने मेरे सब विचार बड़ी सहानुभूति के साथ सुने और कहा कि ऐसा करना तुम्हारे लिए उपयुक्त ही है।

महात्माजी से विदा होकर मैं कठियावाड़ में बढवाण के पास एक छोटे से लीमली नामक गाव में गया वहाँ पर मेरे अनन्य सुहृद् एव चिरसाथी प० सुखलाल जी कुछ बीमारी के कारण टिके हुए थे उनको तबीयत के समाचार पूछने तथा अहमदाबाद के राष्ट्रीय विद्यापीठ में संयुक्त होने तथा महात्माजी से हुए विचार विमर्श के बारे में सारी बातें करनी थी इसलिए मैं लीमली पहुँचा।”

अहमदाबाद से चलकर मुनिजी कठियावाड़ में बढवाण के निकट लीमली नामक स्थान में गये जहाँ उनके अनन्य सुहृद् तथा चिरसाथी प्रज्ञाचक्षु प० सुखलाल बीमारी के कारण ठहरे हुए थे। वहाँ उन्होंने महात्मा गांधी के साथ हुई सारी बातचीत की चर्चा की और विचार-विमर्श करके अपना अगला कार्यक्रम निश्चित किया। तदनुसार जब गुजरात विद्यापीठ की स्थापना हुई, तब उसके अन्तर्गत प्राचीन साहित्य और इतिहास के अध्ययन एवं सशोधन के लिए गुजरात पुरातत्त्व मंदिर का भी निर्माण किया गया और मुनिजी राष्ट्र की सेवा के त्रयी बने और मुनि-वेश तथा जीवन-चर्या में आवश्यक परिवर्तन करके उन्होंने राष्ट्र सेवक के रूप में उक्त मंदिर के नियामक का पद स्वीकार कर लिया। यहाँ भी मुनिजी ने पुरातत्त्व मंदिर ग्रन्थावली की स्थापना की जिसके अन्तर्गत अनेक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों का प्रकाशन हुआ।

लगभग ८ वर्ष तक मुनिजी विद्यापीठ में रहे। इस समय गुजरात विद्यापीठ की पुनर्रचना होने लगी और हरेक कायकर्त्ता के लिए एक प्रतिज्ञापत्र भरना लाजमी हुआ जिसमें एक मान्यता यह भी थी कि केवल अहिंसा से ही भारत को स्वराज्य प्राप्त हो सकता है। मुनिजी तो प्रारंभ से ही वचनों के प्रति विद्रोही रहे थे, अतः उन्होंने विद्यापीठ की सेवाओं से मुक्त होने का निश्चय किया। सुयोग यह भी बना कि कुछ ही समय पूर्व जर्मनी में भारतीय विद्या के कुछ मान्य विद्वान, जिनमें हाइनरिख ल्यूडर्स, ओडरिंग ग्लेजिनोव आदि शामिल थे, भारत-भ्रमण के लिए आये थे और उन्हें कुछ महत्त्वपूर्ण प्राचीन ग्रन्थों पर विचार-विनिमय तथा संपादन की दृष्टि से जर्मनी आने का निमन्त्रण दे गये थे। इसे स्वीकार कर मुनिजी गांधीजी की सम्मति से १९२८ में जर्मनी चले गये और वहाँ लगभग डेढ़ वर्ष रहे। जर्मनी में मुनिजी ने बोन, हाम्बर्ग, और लाइप्ट्सिग विश्वविद्यालयों के प्राच्य-विद्या के विद्वानों से गंभीर विचार-विमर्श किये और घनिष्ठ परिचय प्राप्त किया। बर्लिन में मुनिजी ने

भारत-जर्मन मित्रता बढ़ाने और हठ करने की दृष्टि से एक राष्ट्रीय भावना-युक्त मुस्लिम मित्र की सहायता से हिन्दुस्तान हाउस के नाम से एक संस्थान की स्थापना की।

मुनिजी को लगा कि जर्मनी में गांधीजी, रवीन्द्रनाथ ठाकुर तथा भारत के बारे में जानने की तीव्र जिज्ञासा है, इसकी पूर्ति के लिए विचार-विनिमय का एक केन्द्र आवश्यक है। दूसरी बात यह अनुभव में आई कि जर्मनी में भारतीय काफी संख्या में रहते हैं तथा आते-जाते हैं, इनके आपस में मिलने और ठहरने का भी कोई स्थान नहीं है। तीसरी बात यह कि इस सारे विचार-विनिमय और संपर्क में भोजनालय का महत्वपूर्ण स्थान है जिसमें निरामिष भोजन की भी व्यवस्था हो। इन तीनों कमियों की पूर्ति की दृष्टि से २४ अगस्त १९२८ को इस हाउस का उद्घाटन श्री शिवप्रसाद गुप्त के हाथों हुआ। हिन्दुस्थान हाउस बर्लिन में भारत जर्मन संपर्क और सुविधा का उत्तम केन्द्र बना और मुनिजी के भारत आ जाने के बाद भी भारत के अनेक गण्य-मान्य नेता, विद्यार्थी, व्यापारी आदि उससे लाभान्वित होते रहे। पिछले महायुद्ध के अवसर पर नेताजी सुभाषचन्द्र बोस भी कुछ समय वहाँ रहे थे।

मुनिजी १९२९ के दिसम्बर मास में जर्मनी से वापिस लौटे और लाहौर के कांग्रेस अधिवेशन में शामिल हुये। लाहौर-कांग्रेस के द्वारा पूर्ण स्वाधीनता का प्रस्ताव स्वीकार किया गया। मुनिजी गांधी जी से मिले और उन्होंने पुन जर्मनी जाने का अपना इरादा प्रकट किया तो महात्मा जी ने कहा—अब हमें देश में ही तुम्हारे जैसे लोगों की अत्यंत आवश्यकता है। मैं तुम्हें विदेश जाने की कैसे सलाह दे सकता हूँ? फलतः मुनिजी का जर्मनी जाने का विचार समाप्त हो गया।

कलकत्ते के प्रमुख जैन साहित्यानुरागी श्री बहादुर सिंह सिंधी के निमंत्रण पर मुनिजी १९३० में कलकत्ते गये और वहाँ से वे शांति निकेतन गये और अपने चिर-परिचित मित्र श्री क्षिति मोहन से वहीं मिले। गुरुदेव उम समय बाहर गये हुये थे। शांति निकेतन को देखकर मुनिजी का हृदय हर्षित हुआ और यह भाव उठा कि इन तपोवन में ४-६ महीने रहकर जीवन में समृद्धि एवं मूल्यवान् स्मृतियों की वृद्धि प्राप्त करनी चाहिये। शांति निकेतन से लौटने पर श्री सिंधी ने उनसे कहा कि वे अपने पूज्य पिता की स्मृति में ज्ञान-प्रसार एवं साहित्य प्रकाशन का कोई सुचारु-कार्य करने की सोच रहे हैं। विशद चर्चा और विचार-विनिमय के पश्चात् शांति निकेतन में सिंधी जैन ज्ञानपीठ की स्थापना की योजना बनी और मुनिजी ने अपनी सेवाएँ इस कार्य के लिए अर्पित करना स्वीकार किया।

इसी बीच १२ मार्च को गांधी जी ने नमक सत्याग्रह के लिए 'दांडी कूच' का प्रारम्भ कर दिया। इससे स्वाभाविक रूप से ही गुजरात में बड़ी हलचल मची। घरासना का मरकारी नमक डिपो सत्याग्रहियों के कार्य का मुख्य क्षेत्र बना। मुनिजी भी ७५ स्वयं सेवकों की बड़ी टोली के साथ घरासना के लिए अहमदाबाद से रवाना हुए, पर गांधी रवाना होने के १५-२० मिनट बाद ही एक छोटे स्टेशन पर गिरफ्तार कर लिये गये और वक्तव्य लेकर तुरत ही उन्हें ६ मास के संपरिश्रम कारावास की सजा दे दी गई। उन्हें 'ए' क्लास दिया गया। उसी रात वे लोग बम्बई में 'बरली चाल' की काम-चलाऊ जेल में लाये गये और कुछ दिन वहाँ रखकर उन्हें नासिक जेल में भेज दिया गया। वहाँ श्री जमनालाल बजाज, श्री नर्मनान, डा० चौकसी, श्री गण्छोड भाई सेठ, श्री मुकुंद मालवीय आदि भी साथ में थे।

नासिक जेल में ही मुनिजी का परिचय श्री बन्ट्यालाल माणिक्य लाल मुंशी से हुआ जो धीरे-० उन्मुक्त सोहार्द में विकसित होता गया। स० १९८६ की विजया दशमी को वे जेल से छूटे। श्री जमनालाल

वजाज तथा श्री मुंशी ने उन्हें पुनः साहित्य-सेवा की प्रेरणा दी और कलकत्ते से श्री बहादुर सिंह सिंधी का भी बराबर आग्रह बना रहा। परिणामस्वरूप १९३० के दिसम्बर मास में वे अपने कुछ सहकारियों और विद्यार्थियों के साथ शांति निकेतन चले गये और वहाँ सिंधी जैन ज्ञान पीठ तथा सिंधी जैन ग्रन्थ माला का प्रारम्भ हो गया। ग्रन्थमाला का पहला ग्रन्थ प्रबन्ध चिंतामणि उसी समय प्रकाशित हुआ। शांति निकेतन में एक जैन छात्रावास भी मुनिजी ने प्रारम्भ कर दिया। इन सब का व्ययभार श्री बहादुर सिंह सिंधी ही उठाते थे। मुनिजी शांति निकेतन में लगभग तीन वर्ष रहे। बंगाल का जलवायु उनके अनुकूल नहीं रहा और वे अस्वस्थ रहने लगे, इस लिए उनका विचार अपना कार्य केन्द्र शांति निकेतन के बजाय अहमदाबाद या बम्बई में रखने का बनने लगा।

उन्हीं दिनों उदयपुर में श्री केसरियाजी तीर्थ के सबंध में जैनो के प्रवेताम्बर तथा दिगम्बर संप्रदायो में विवाद, चर्चा और मुकद्दमे वाजी हुई। इस सिलसिले में पुराने शिलालेखों, ग्रन्थों आदि को पढ़कर प्रमाण तैयार करने की जिम्मेदारी मुनिजी पर आई। इसी दौरान श्री मोतीलाल सीतलवाड और श्री कन्हैया लाल मुंशी जैसे धुरधर वकील उदयपुर प्राये। श्री मुंशी ने भारतीय विद्या भवन की स्थापना की बात मुनिजी के सामने रखी और सहयोग देने को कहा।

उदयपुर से लौटते समय मुनिजी तथा श्री बहादुर सिंह सिंधी दोनों चित्तौडगढ़ गये। वहाँ से अजमेर की ओर आते समय सूर्योदय के लगभग रूपाहेली स्टेशन के पास से गुजरे तो मुनिजी अपनी जन्मभूमि को देखकर बड़े विह्वल हो गये। मालूम नहीं चित्तौडगढ़ और रूपाहेली के सबंध में क्या भावना उठी जो बाद में पल्लवित हुई। बामन वाड में वे मुनि शांति विजय जी से मिले और वहाँ से अहमदाबाद चले गये।

श्री मुंशी का अनुरोध तीव्रतर होता गया और मुनिजी को अपने परम मित्र पं० सुखलाल के प्रपैन्डीसाइट्स के आपरेशन के सिलसिले में बम्बई रहना पड़ा। फलतः उन्होंने भारतीय विद्या भवन के कार्य में सहाय्य देना तय किया। सिंधी जैन ग्रन्थ माला के कार्य को भी भवन के कार्य के साथ मिला दिया और दोनों काम साथ चलने लगे।

इसी बीच १९४२ का 'भारत छोड़ो आंदोलन' प्रारम्भ हुआ और भवन के बहुत से विद्यार्थी इस आंदोलन में शरीक होने चले गये। मुनिजी का मन भी बहुत उत्तेजित और व्याकुल होने लगा। वे स्थान-परिवर्तन करके अहमदाबाद आ गये, पर यहाँ तो आंदोलन और भी तीव्र था। मुनिजी इसी अन्तर्द्वन्द्व में फसे थे कि उन्हें जैसलमेर से आचार्य श्री जिनहरी सागर का निमंत्रण वहाँ के ज्ञान भण्डारी को देखने और उन्हें व्यवस्थित करने का निमंत्रण मिला। मुनिजी ने जैसलमेर जाने की तैयारी की और ३० नवम्बर १९४२ को वे अहमदाबाद से जैसलमेर को रवाना हो गये। जैसलमेर में वे लगभग ५ महीने ठहरे। वहाँ उन्होंने लगभग २०० ग्रन्थों की प्रतिलिपियाँ करवाईं और १ मई १९४३ को वे वापिस अहमदाबाद चले गये और वहाँ से बम्बई जाकर अपने काम में लग गये।

१९४७ में मुनिजी श्री मुंशी के साथ उदयपुर के महाराणा की इच्छानुसार प्रताप विश्वविद्यालय की योजना बनाने और उसे कार्य रूप में परिणत करने के प्रयास में सलन हुये पर वह योजना देश की स्वतंत्रता की घोषणा और देशी राज्यों के विलीनीकरण के साथ ही भविष्य के गर्भ में विलीन हो गई।

और मुनिजी फिर पूर्ववत् भारतीय विद्या भवन के निर्देशक रूप में ग्रन्थों के संपादन-प्रकाशन और विद्यार्थियों को डॉक्टरेट के अध्ययन में मार्गदर्शन करते रहे ।

मुनिजी के मन में देश और समाज की कठिनाइयों और समस्याओं के संबंध में सदा चिंतन चलता ही रहता था । आजादी के बाद खाद्य समस्या जैसे-जैसे गंभीर रूप पकड़ती गई, वैसे २ मुनिजी का ध्यान भी कृषि, अन्न उत्पादन, शरीरश्रम और स्वावलंबन की ओर अधिकाधिक होता गया और उनके मन में किसी गांव में जाकर बंठ जाने और कम से कम अपने उपयोग का अन्न स्वयं उत्पन्न करने की भावना तीव्र होती गई । इसके लिए उन्होंने अनेक गांव देखे । अंत में चित्तौड़ के पास चदेरिया गांव उन्हें पसंद आया, क्योंकि चित्तौड़-गढ़ के समीप रहने की हार्दिक इच्छा थी । वे माता की सेवा तो नहीं कर सके थे, पर मातृभूमि की सेवा अवश्य कर सकते थे । उनके मन में राणा प्रताप, भक्त मोरा और आचार्य हरिभद्र सूरि की भूमि के प्रति बड़ा आकर्षण था अतः उन्होंने उस गांव में पुठौली के ठाकुर से कुछ भूमि प्राप्त कर २८ अप्रैल १९५० के दिन वहाँ सर्वोदय साधना आश्रम की स्थापना कर दी ।

इधर राजस्थान के एकीकरण के पश्चात् जब प्रथम लोकप्रिय मन्त्रि मंडल ने शासन की बागडोर सभासी तो राजस्थान की उन्नति और समृद्धि की अनेक योजनाओं का जन्म हुआ । उन्हीं में एक योजना राजस्थान के प्राचीन हस्तलिखित साहित्य के संग्रह, संरक्षण और प्रकाशन की भी थी । मुनिजी के परामर्श से राजस्थान पुरातत्व मंदिर की योजना ने साकार स्वरूप ग्रहण किया और १३ मई १९५० के दिन इस संस्थान की स्थापना हुई और मुनिजी को इसका सम्मान्य सचालक नियुक्त किया गया । इस प्रकार अब मुनिजी की शक्ति दो कामों में लगी । एक भूमि साफ करना खेती करना और आवास के स्थान बनाना और दूसरा पुरातत्व भंडार के काम को जमाना और बढ़ाना । मुनिजी पूरे मनोयोग से इन दोनों कार्यों में जुट गये । १९५२ में मुनि जिनविजय जर्मनी की विश्वविख्यात ओरिएण्टल सोसाइटी (Dout-ohle Morgenlundische Gesellschaft) द्वारा उसके सम्माननीय सदस्य चुने गये । अत्यन्त अल्प संख्या के भारतीयों को यह सम्मान प्राप्त हुआ है । मुनिजी को यह सम्मान भारतीय विद्या की शोष को प्रोत्साहन देने में जो महान् कार्य गत वर्षों में उन्होंने किया उसकी सराहना और मान्यता के रूप में प्राप्त हुआ । मुनिजी ने उक्त सोसाइटी की तत्सम्बन्धी पत्र के उत्तर में लिखा— मैं स्वयं को सम्मान के योग्य नहीं मानता । मेरा विश्वास है कि यह प्रतिष्ठा मुझे न व्यक्तिगत नाते मिली है न भारतीय होने के नाते, अपितु ज्ञान की भारत-जर्मन सहकारिता के सदस्य होने के नाते ही प्राप्त हुई है ।'

१९६१ में मुनिजी को भारत सरकार द्वारा पद्मश्री की उपाधि से अलंकृत किया गया । सारे देश में, खास कर गुजरात और राजस्थान में तथा जैन समाज में, इस सम्मान पर विशेष सतोष और प्रशंसा प्रगट की गई । मुनिजी ने भारतीय विद्या और पुरातत्व की सामान्यतः और राजस्थान के पुरातत्व तथा जैन विद्या की प्राचीन सामग्री के अध्ययन, शोध और प्रकाशन का जो विशाल, मौलिक और ऐतिहासिक कार्य किया है वह सर्वदा ही सम्मान और अनुकरण के योग्य है ।

राजस्थान पुरातत्व मन्दिर के कार्य का प्रारम्भ जयपुर के सस्कृत कालेज में हुआ था जहाँ बड़ी संख्या में पुरातत्व तथा इतिहास से सम्बन्धित हस्तलिखित तथा मुद्रित ग्रन्थों का संग्रह किया गया तथा प्रकाशन कार्य

भी बड़े पैमाने पर चालू हुआ। मुनिजी के अथक परिश्रम के परिणामस्वरूप इस कार्य को स्यायित्व देने की दृष्टि से राजस्थान सरकार द्वारा जोधपुर में एक नवीन भवन का निर्माण किया गया। उसका उद्घाटन राजस्थान के मुख्यमंत्री श्री मोहनलाल सुखाड़िया द्वारा १९५८ में हुआ। यह संस्थान आज राजस्थान में ही नहीं सारे देश में भारतीय विद्या और पुरातत्व सम्बन्धी हस्तलिखित तथा मुद्रित ग्रन्थों का विशिष्ट केन्द्र माना जाता है और इसके प्रकाशनों को इस क्षेत्र में विशिष्ट प्रतिष्ठा तथा आदर प्राप्त है। इनमें से प्रत्येक पर मुनिजी के ज्ञान तथा अध्ययन, शोध और परिश्रम की छाप है। मुनिजी १९६७ में इस संस्थान के सम्मान्य सचालक के उत्तरदायित्व से मुक्त हुए।

मुनिजी ने जिस सर्वोदय साधना आश्रम की स्थापना १९५० में की थी उसे सन्त विनोबा की राजस्थान की पदयात्रा के अवसर पर चन्देरिया आने पर अर्पित कर दिया। वह आश्रम अब एक पञ्जीकृत समिति द्वारा चलाया जा रहा है। मुनिजी ने आश्रम के सामने की जमीन पर अपना अलग निवासस्थान बना लिया है। वहाँ वे अब रहते हैं। वही मुनिजी ने सर्व-देवायतन के नाम से एक मन्दिर बनाया है जिसमें वैदिक, जैन तथा बौद्ध सभी देवी-देवताओं की स्थापना की है। यह मन्दिर मुनिजी की धार्मिक दृष्टि की विशदता और सर्व-धर्म-समभावना का बहुत सुन्दर और व्यावहारिक प्रतीक है।

मुनिजी की अवस्था अब लगभग ८३ वर्ष की है। उनका स्वास्थ्य काफी कमजोर हो गया है, आँखों की दृष्टि भी मन्द पड़ गई है। पर अब भी भारतीय पुरातत्व, जैन दर्शन और राजस्थान तथा चित्तौड़ के प्राचीन गौरव के प्रति उनकी आस्था और अध्ययन की ओर रुचि कम नहीं हुई है। ज्ञान और कर्म को जोड़ने की जिस दृष्टि ने उन्हें राजस्थान पुरातत्व मन्दिर के साथ सर्वोदय साधना आश्रम स्थापित करने, चलाने और बढ़ाने को प्रेरित किया था वह आज भी कायम है। विद्वानों के साथ ज्ञान-वर्चा में जितने उत्साह और गहराई से करते हैं उतनी ही रुचि वे कृषि और वागबानी में भी लेते हैं।

मुनिजी का चित्तौड़ के प्रति बहुत गहरा आकर्षण है और उसका विशेष कारण चित्तौड़ के त्याग-बलिदान की अत्यन्त गौरवपूर्ण गाथा तो है ही, साथ ही उसके ज्ञान के प्राचीन केन्द्र होने के कारण भी उन्हें यह प्रिय है। यही के महाद्व जैन विद्वान् और आचार्य हरिभद्र सूरि के जीवन और रचनाओं के प्रति मुनिजी की आस्था बड़ी गहरी है। उनके ग्रन्थों तथा जीवन के सम्बन्ध में मुनिजी ने बहुत खोज की है तथा उनके विशाल, उदार तथा व्यापक दृष्टिकोण के वे बड़े प्रशंसक हैं। मुनिजी ने चित्तौड़ के दुर्ग के सामने ही जमीन प्राप्त करके हरिभद्र सूरि स्मारक मन्दिर की स्थापना की है जो चित्तौड़ का दशनीय स्थान बन गया है। वही उन्होंने भामाशाह की स्मृति में एक भामाशाह भारती-भवन का निर्माण किया है।

मुनिजी ने अपने जीवन-काल में अनेकों संस्थानों की स्थापना की है, पर अब स्वयं अपने आप में एक संस्था है जो विद्वानों और कार्यकर्ताओं दोनों की प्रेरणा के अखंड स्रोत है। मुनिजी चिरायु हों।

रा स न नी नि नी नी

उस दिन राजस्थान सचिवालय में बहुत से आदमियों ने कहा, 'आज तो चक्रवर्ती राजगोपालाचारी पधारे हैं', दूसरो ने कहा, 'नहीं, यह महोदय तो कोई और ही हैं, परन्तु आकृति राजाजी से बहुत मिलती है।' वास्तव में, मुनि जिन बिजय जी को देखकर यह चर्चा हो रही थी। उनकी पार्श्व-भलकी में ऐसा ही आभास होता है। स्वयं राजाजी ने भी भारतीय विद्याभवन, बम्बई के एक समारोह में खींचे गए फोटो पर लिख दिया है 'Who is Munji and who is I'। विशिष्ट पुरुषों की आकृतियाँ भी विशिष्ट ही होती हैं।

मार्च, १९५० की शायद ८ वीं तारीख थी। उस दिन श्री मुनि जी राजस्थान के तत्कालीन मुख्य-मंत्री श्री हीरालाल शास्त्री द्वारा गठित दस मण्डलों के अन्तर्गत 'संस्कृत-मण्डल' की बैठक में भाग लेने के लिए आए थे। बैठक मुख्यमंत्री के कक्ष में ही हुई थी और स्वयं शास्त्री जी इस मंडल के अध्यक्ष थे तथा उनके मुख्य निजी सचिव स्व० प० श्यामसुन्दर शर्मा मंत्री थे। स्व० म० म० प० गिरिधर शर्मा, स्व० प० मधुरानाथ शास्त्री, स्व० विश्वेश्वरनाथ रेड्डी, प० शम्भुदास शर्मा, प० मार्कण्डेय मिश्र, प० कण्ठमणि शास्त्री आदि सदस्यरूप में उपस्थित थे, अन्य भी थे, जिनके नाम मुझे अब याद नहीं है, मुनि जी तो थे ही। सचिवालय में प० श्यामसुन्दर शर्मा के सहायक के रूप में संस्कृत-मण्डल का काम मुझे करना पड़ता था अतः मैं भी उसमें शामिल हुआ था।

बैठक में संस्कृत-मण्डल की विभिन्न प्रवृत्तियों के विषय-निर्धारण के अतिरिक्त मुनिजी का प्रस्ताव बहुत जोरदार रहा। उन्होंने अपनी ओजमरी बाणी में कहा, 'और तो सभी बातें ही रही हैं और चलेंगी, परन्तु मैं आपका ध्यान एक विशेष बात पर दिलाना चाहता हूँ। राजस्थान में बहुत बड़ी हस्तलिखित ग्रन्थ-सम्पदा है, जो दिनो-दिन नष्ट होती जा रही है और यदि इस ओर ध्यान न दिया गया तो कुछ दिनों में कुछ भी नहीं बचेगा और हम लोगों को एक महान् सांस्कृतिक खजाने से हाथ धाना पड़ेगा। अतः इसकी रक्षा के लिए समुचित उपाय होना चाहिए।' उनके वक्तव्य का गहरी आशय था। सदस्यों ने इस प्रस्ताव की हृदय से सराहना की और इस दिशा में ठोस कदम उठाने की आवश्यकता को अनुभव किया। उसी समय यह भी विचार हुआ कि जल्दी ही आगामी बैठक बुलाई जाय और उसमें श्री मुनि जी राजस्थान में ग्रन्थों के संग्रह, सुरक्षा और प्रकाशन सम्बन्धी कार्य करने के लिए अपनी योजना प्रस्तुत करें।

बैठक के बाद प० श्यामसुन्दर शर्मा ने मुझे मुनि जी से मिलाया और कहा 'यह जयपुर महागंगा के पोथीखाने से आये हैं अतः ग्रन्थों के बारे में आपकी सहायता कर सकेंगे' वस, सब से पहले यही परिचय मुनि जी से हुआ था।

मंडल की दूसरी बैठक शायद २८/२९ मार्च, १९५० को हुई और मुनि जी ने 'राजस्थान पुरातत्व

मन्दिर' की स्थापना का प्रस्ताव उसकी एक मोटी रूपरेखा के साथ प्रस्तुत किया, वह सभी को मान्य हुआ। शर्मा जी ने मुझे मुनि जी से मिला कर 'मन्दिर' के लिए बजट और कार्यक्रम की रूपरेखा आदि तैयार करने का आदेश दिया और यही से मैं मुनि जी के सम्पर्क में आने लगा। मुनि जी ने जो रूपरेखा तैयार कराई तदनुसार बजट का ढाँचा बनाकर मैंने शर्मा जी को प्रस्तुत कर दिया और उन्होंने अपने विशेष प्रयास से 'संस्कृत मण्डल' के अन्तर्गत 'पुरातत्व मन्दिर' की योजना व बजट स्वीकार करा लिया। 'मन्दिर' के संचालक पद पर पहले तो म० म० गिरिधर शर्मा जी को नियुक्त करने की बात सोची गई थी परन्तु वे उस समय काशी में ओरियण्टल स्टडीज के डाइरेक्टर थे और काशीवास का लोभ छोड़ने को तैयार नहीं थे, इसलिए श्री मुनि जी से यह पद स्वीकार करने के लिए आग्रह किया गया। मुनि जी भी भारतीय विद्याभवन, बम्बई के सम्मान्य डाइरेक्टर थे और उनकी अन्यान्य सामाजिक एवं साहित्यिक प्रवृत्तियाँ चल रही थी, इसलिए उन्होंने भी इस पद को यहाँ पर नियमित रूप में तो स्वीकार नहीं किया, परन्तु यथावकाश आते रहकर सस्था को जमाने व परामर्श देते रहने की बात मान ली। उस समय मुनि जी की अवस्था यद्यपि ६३-६४ वर्ष की थी और बम्बई, प्रेमदास तथा चन्देरिया (चित्तौड़) से वहाँ की परिश्रमसाध्य प्रवृत्तियों में भाग लेकर लम्बे-लम्बे प्रवास और यात्रा करने में जो श्रम और असुविधा होने वाली थी उसका उनको ध्यान था, परन्तु कार्य की शुक्ता और परमावश्यकता को देखते हुए उन्होंने इस बोझ को अपने ऊपर ओढ़ ही लिया। वास्तव में, यह कार्य और किसी से हो भी नहीं सकता था और यदि किसी पर थोप भी दिया जाता तो वह सफलता न मिलती जो मुनि जी के द्वारा प्राप्त हुई है। और, अब देख ही रहे हैं कि मुनि जी की निवृत्ति के उपरान्त जो दशा हो रही है।

अस्तु, मुनि जी ने यह कार्यभार सम्मान्य (ऑनरेरी) संचालक के रूप में स्वीकार कर लिया और १३ मई, १९५० ई० को महाराजा संस्कृत कालेज भवन में एक उत्तराभिमुख कमरे में तत्कालीन प्रिंसिपल प० पट्टाभिराम जी शास्त्री और प० सूर्य नारायण जी वेदिया द्वारा अनुष्ठित पूजा सम्पन्न करके 'पुरातत्व मन्दिर' का शुभारम्भ कर दिया। मैं भी उस समय उपस्थित था। कोई विशेष समारोह नहीं किया गया, किसी मन्त्री को आमन्त्रित नहीं किया गया और न कोई प्रचार प्रसार ही किया गया। मुनि जी को दिखावा पसन्द नहीं है, ठोस काम करने में ही उनकी आस्था है।

बजट के अनुसार 'पुरातत्व मन्दिर' में दो सहायक, एक अशकालीन लेखक और दो चपरासियों के ही पद स्वीकृत हुए थे। मुनि जी ने अपनी सुविधा और रीढ़-दाव सहित दफ्तर जमाने की परवाह न करके सब से पहले कुछ आवश्यक सन्दर्भ ग्रन्थों और कुछ हस्तलिखित ग्रन्थों को खरीदने तथा पाँच दुर्लभ अप्रकाशित ग्रन्थों को प्रकाशित करने की योजना प्रस्तुत की जो स्वीकार कर ली गई और इस प्रकार पुरातत्व मन्दिर का कार्यारम्भ अकेले मुनि जी ने ही कर दिया, सहायकों आदि की नियुक्तियाँ तो बाद में होती रही। उन्होंने अपने ही दम पर तो यह दयित्व समाला था, वे जानते हैं—

‘सता सिद्धि सत्त्वे भवति महता नोपकरणे’।

मई मास से काम चालू होकर आगे बढ़ा परन्तु दिसम्बर में शास्त्री-सरकार डगमगाने लगी और जनवरी, ५१ में वह अपदस्थ हो गई। नई अन्तरिम सरकार ने बैठते ही पिछले तन्त्र के किए को अनकिया करने का उपक्रम आरम्भ कर दिया और पहला कदम यह उठाया कि दसो विकास मण्डली को समाप्त कर

दिया गया। सस्कृत-मण्डल का भाग्य भी इन सभी के साथ बड़ा हुआ था और 'पुरातत्त्व मन्दिर' भी उमी में अटका हुआ था। परन्तु मुनि जी अपने सकल्प पर दृढ़ थे। उन्होंने और प० श्यामसुन्दर शर्मा ने, जो शास्त्री जी के त्यागपत्र दे देने के बाद भी सरकार में चालू थे, प्रयत्न जारी रखे। अन्तरिम सरकार के गृह एवं शिक्षा मंत्री श्री भोलानाथ झा को 'पुरातत्त्व मन्दिर' के उद्देश्य और कार्यक्रम से अवगत कराया गया। वे 'मन्दिर' को देखने और मुनि जी से मिलने स्वयं 'सस्कृत कालेज भवन' में आए। उस दिन मुनि जी ज्वर-पीड़ित थे परन्तु फिर भी उन्होंने झा-महोदय को संक्षेप में सम्पूर्ण स्थिति स्पष्ट रूप से कह सुनाई। वे मुनि जी के व्यक्तित्व और वक्तव्य से बहुत प्रभावित हुए और उस समय से पहले साक्षात्कार न कर सकने का पश्चात्ताप प्रकट किया। श्री झा साहब ने सहृदयतापूर्वक 'मन्दिर' को राजकीय शोध-संस्थान विभाग के रूप में चालू रखने की स्वीकृति प्रदान कर दी और १ अप्रैल, १९५१ में यह एक सरकारी विभाग बन गया। श्री मुनि जी यथावत् इसके सम्मान्य सचालक रहे तथा मन्दिर का बजट, किञ्चित् काट-छांट के बाद, सरकारी बजट में सम्मिलित हो गया।

इसके बाद ही पुरातत्त्व मन्दिर का कार्य दिनों-दिन नियमित रूप से आगे बढ़ने लगा और सरकार का ध्यान भी उत्तरोत्तर इधर आकृष्ट हुआ। सस्कृत कालेज भवन के दो तीन कमरे अर्पयस्ति सिद्ध हुए और मन्दिर का एक निजी भवन निर्माण कराने की बात भी स्वीकृत हुई।

मुनि जी की उपयोगिता और प्रभावशीलता उस समय और भी प्रबल रूप में सामने आई जब उनकी अध्यक्षता में गठित आबू समिति ने अपने प्रतिवेदन में तथ्यपूर्ण और प्रकाशपूर्ण भौगोलिक, ऐतिहासिक प्राचीन साहित्यिक सन्दर्भों के आधार पर यह सिद्ध कर दिया कि आबू राजस्थान का ही अंग रहा है और है, न कि गुजरात का। इस पर प्रान्तीयता की संकुचित भावना से अस्त मुनि जी के कुछ मित्रों ने नाक भी सिकोड़ी परन्तु उन्होंने ग्याम्य पथ को नहीं छोड़ा—

निन्दन्तु नीतिनिपुणा यदि वा स्तुवन्तु,

न्यायात् पथ प्रविचलन्ति पद न धीरा ।

सरकार ने पुरातत्त्व मन्दिर के लिए भवन निर्माण की योजना स्वीकार करली और १ अप्रैल, १९५५ ई० को जोधपुर में भारत के प्रथम राष्ट्रपति माननीय डॉ० राजेन्द्रप्रसाद ने उसका शिलान्यास किया। उस समय राष्ट्रपति महोदय ने कहा था 'देश में अन्यान्य वस्तुओं के उत्पादन और प्राप्त करने के काम में अनेक लोग लगे हुए हैं और उनके निमित्त बहुत-सा धन भी व्यय किया जा रहा है परन्तु हमारी पुरातन सस्कृति के अनुसन्धान और उद्धार के काम में मुनि जी जैसे कर्मठ, त्यागी और तपस्वी विरले ही लोग लगे हुए हैं, मेरा वश चले तो इस काम के लिए अधिक से अधिक धन देने की व्यवस्था करूँ।' स्व० राजेन्द्र बाबू के ये उद्गार इस बात के प्रमाण हैं कि मुनि जी के उदात्त चरित्र और सदुद्देश्य की प्रणामा देश के सर्वोच्च स्तर पर की जाती रही है।

जोधपुर में भवन तैयार होने में तीन वर्षों में अधिक समय लगा। इस बीच में मन्दिर का ग्रन्थ-संग्रह, सन्दर्भ-पुस्तकालय और प्रकाशित ग्रन्थों का स्टॉक काफी बढ़ गया था। अगस्त में १४ दिसम्बर, १९५८ को राजस्थान के मुख्यमन्त्री श्री मोहनलाल सुखाड़िया ने नए भवन का उद्घाटन किया और सम्पूर्ण संग्रह

के साथ मन्दिर का मुख्य कार्यालय जोधपुर स्थानान्तरित हो गया। यहाँ पर कार्य और भी अधिक उत्साह से चला और सरकार ही नहीं, अन्य कतिपय सग्रह-स्वामियों ने भी श्रीमुनिजी की प्रेरणा से बहुजनहिताय अपने बड़े बड़े सग्रह पुरातत्व मन्दिर (जिसका अब राजस्थान प्राच्यविद्या प्रतिष्ठान नाम हो गया था) को भेंट कर दिये, इनमें विद्याभूषण पुरोहित हरिनारायण सग्रह, स्व लक्ष्मीनाथ शास्त्री सग्रह विश्वनाथ शाण्डा-नन्दन सग्रह, जयपुर में और मोतीचंद खजाञ्ची सग्रह, श्री पूज्यजी सग्रह, यति जतनलाल सग्रह, हिम्मत-विजयजी सग्रह, बीकानेर में विशेष उल्लेखनीय हैं। सरकार ने भी अपने सग्रहालयों और पुस्तकालयों में रखे हुए हस्तलिखित ग्रन्थ-सग्रहों को प्रतिष्ठान के ही आश्रित कर दिया। इस प्रकार प्रतिष्ठान ने बढ़ कर एक विभाग का रूप ले लिया और जयपुर, अलवर, टोक, कोटा, उदयपुर, चित्तौड़ और बीकानेर में शाखा-कार्यालयों की स्थापना हुई। इन सभी सग्रहों के ग्रन्थों की मर्यादा ५५ हजार से ऊपर है जिनमें बीकानेर में ही २२ हजार ग्रन्थ हैं और मुख्य कार्यालय में प्रतिवर्ष की खरीद से जो सग्रह होता रहा वह भी ३५ हजार से ऊपर पहुँच गया था।

प्राचीनतम ग्रन्थों के सग्रह के लिए जैसलमेर के जैन-ग्रन्थ-भण्डार प्रसिद्ध हैं। राजस्थान में आग-मन से पूर्व मुनिजी ने वहाँ रह कर ग्रन्थों का निरीक्षण करके उद्धार-योजना बनाई थी। उस समय उनके साथ ८-१० साथी भी वहाँ रहे थे। बाद में, मुनिजी के गुरुभाई मुनिवर्य पुण्यविजयजी ने यह कार्य अपने हाथ में ले लिया और वे अब भी वहाँ की सूचियों तथा ग्रन्थों के प्रकाशन-काय में सलग्न हैं। परन्तु राजस्थान की इतनी बड़ी शोध-संस्था प्राच्यविद्या प्रतिष्ठान को इस महान कार्य में योगदान देने से मुनिजी अलग कैसे रह सकते थे? उनके प्रस्ताव पर, प्रथम पञ्चवर्षीय योजना में ही सरकार ने प्रतिष्ठान के लिए समुचित धनगणि का प्रावधान किया और उससे जैसलमेर ग्रन्थ-भण्डारी में से प्रायः सभी महत्वपूर्ण ग्रन्थों की फोटो-स्टाट कापिया तैयार करवा कर प्रतिष्ठान के सग्रह में सुरक्षित कर ली गई तथा उनमें से अनेक का प्रकाशन भी किया गया। इतने बड़े दायित्वपूर्ण और दुर्लभ कार्य की सफलता से सम्पन्न करना, मुनिजी का ही कार्य था। अब जैसलमेर जा कर ग्रन्थावलोकन की असरल प्रणाली का सामना किए बिना ही अनुसन्धित्सु विद्वान् प्रतिष्ठान में बैठकर आसानी से अभीष्ट ग्रन्थों का अध्ययन कर सकते हैं।

इस प्रकार सत्रह वर्षों से भी अधिक समय तक अपनी पूरी शक्ति लगाकर श्रीमुनिजी प्रतिष्ठान को उत्तरोत्तर समृद्ध, प्रवृद्ध और प्रसिद्ध करते रहे जिसमें राजस्थान सरकार का गौरव इस प्रकार की प्रवृत्ति में निराला ही माना गया। स्वतन्त्रता प्राप्ति के अनन्तर भारत के किसी भी अन्य प्रान्त में ऐसे बड़े पैमाने पर ऐसा शोध प्रतिष्ठान अब तक संस्थापित नहीं हुआ।

प्रतिष्ठान की संस्थापना के लिए बीजरूप से जिस दिन विचार हुआ उसी दिन से मुझे श्री मुनिजी के साथ रह कर कार्य करने का अवसर मिला और मैं विगत सत्रह वर्षों की अवधि में प्रायः निरन्तर ही उनके सम्पर्क में रहा। मुनिजी एक कुशल, अशिक्षित और सहृदय प्रशासक रहे हैं। उनके कायकाल में विभागीय कार्यकर्त्ताओं में कभी असंतोष या असद्भावना का लेश भी उत्पन्न नहीं हुआ। सभी कर्मचारी एक परिवार की तरह एकजुट होकर प्रतिष्ठान का काय तनमन से करते थे। छोटे और चतुर्थ वगैरे के कमचारियों के प्रति तो मुनिजी का व्यवहार बहुत ही सहानुभूतिपूर्ण रहता था। वे यथाशक्ति उनकी सहायता करते रहते और अपने प्रत्येक दोरे पर उनको इनाम-इकराम देते ही रहते थे।

व्यवस्था और कार्यालयीय मुद्दों को वे तुरन्त समझ कर हाथो-हाथ निर्यात ले लेते थे और किसी प्रकार की उलझन पैदा नहीं होने देते थे। कभी किसी कमचारी अथवा सहयोगी से कोई भूल या प्रमाद बन जाता तो आत्मीय की तरह समझा-बुझा कर ही उसका समाधान कर देते थे—कभी किसी को दण्ड देने की बात सोचते भी न थे, उनके कार्यकाल में निलवन, निष्कासन तो दूर रहा, किसी कमचारी को कठिन चेतावनी देने तक का अवसर नहीं आया।

मुनिजी अपना काम अपने हाथ से ही करते थे—जो कुछ लिखना होता स्वयं लिखते—डिक्टेशन देना उन्हें अच्छा नहीं लगता था। आखी से बहुत कम दिखाई देने लगा तो भी रात में तेज पावर के बल्ब लगाकर एकाकी पढ़ते ही रहते थे। मनन तो उनका चलता ही रहता था, जब लिखने पढ़ने के काम में जुटते तो रात दिन एक कर देते थे, परन्तु यह सब कुछ वे स्वयं ही करते थे, सहयोगियों को इससे कोई कष्ट या असुविधा नहीं हाती थी। और, अब भी उनका यही हाल है, दृष्टि अत्यन्त क्षीण हो जाने पर भी कोई न कोई जुगत लगाकर जितना हो सकता है उतना पढ़ते ही रहते हैं, भाने जाने वालों से साहित्यिक, शैक्षणिक और खोज सम्बन्धी बातें बड़े उत्साह से करते हैं, उनकी वाणी में कोई शिथिलता नहीं आई है।

मैंने मुनिजी के सामने बहुत बड़े-बड़े आदमियों को प्रणत होते हुए देखा है, यहाँ तक कि भू० पू० भारत-राष्ट्रपति डॉ० राजेन्द्र प्रसादजी भी उनकी बहुत आदर देते थे और प्रति दिन भ्रतापूर्वक सम्बोधित करते थे, परन्तु इससे मुनिजी में किसी प्रकार का हर्ष या अभिमान उत्पन्न नहीं हुआ—प्रतिष्ठान के काय के लिये वे सचिवालय के किसी भी सामान्य से लेखक के सामने जा खड़े होते और उसका बड़े सौजन्य और सद्भाव से कतव्य-बोध कराकर काम पूरा करा लेते थे। एक बार एक अधिकारी से भेंट करन गए—उन महोदय ने बार-बार सूचना देने पर भी दिन के बारह बजे से शाम के चार बजे तक मुनिजी को प्रन्दर बुलाया ही नहीं। इधर मुनिजी थे कि डटकर खड़े हो गए और उनके कमरे के बाहर प्रविचल होकर खड़े ही रहे, चार बजे तक टस से मस नहीं हुए और अन्त में अधिकारी महोदय से मिल कर ही घाये। प्रतिष्ठान का कार्य था, कोई निजी प्राथना-पत्र लेकर नहीं खड़े थे। इसके विपरीत यह भी देखा कि मुनिजी कभी किसी मिनिस्टर से मिलने उसके दरवाजे पर नहीं जाते थे, जैसा कि प्रायः अन्य अधिकारी लोग करते हैं।

मुनिजी आडम्बर और थोथे दिखावे को कभी पसन्द नहीं करते। सराहनीय और महत्वपूर्ण कार्यों का लक्ष्य में लेकर भारत सरकार ने उनकी पद्मश्री से शलकृत किया। इसके लिए उन्हें दिल्ली जाना पड़ा। हम लोग भी साथ गये। वहाँ मुख्य ममारोह के बाद कुछ प्रशंसकों और सत्यामियों ने सम्मान-ममारोह करने की इच्छा प्रकट की परन्तु मुनिजी ने इसे अनावश्यक आडम्बर समझा और तुरन्त ही लौट आये।

व्यङ्ग्य विनोद में भी मुनिजी किसी से कम नहीं हैं। उनकी चुटकियाँ तथ्यभरी और चोट करने वाली होती हैं। एक बार बहुत बड़े-बड़े अधिकारी विभाग के कार्य का निरीक्षण करने आए। उस समय कुछ ग्रन्थ तो प्रकाशित हो चुके थे और कुछ प्रकाशनाधीन थे, उनका मुद्रण काय धायद वित्तीय स्थिति में विलम्ब के कारण रखा हुआ था। हम लोगों ने उन फार्मों की लाल लेम में प्रलग-प्रलग धायक निरीक्षणार्थ रप दिया था। अधिकारियों ने जित्द-वधे ग्रन्थों की बगल में फार्मों की देव क उनके बारे में पूछा ता मुनिजी ने तुरन्त कह दिया 'ये सभी 'नाल फीते' के नीचे हैं।' सब लोगों में कहहहा मग गया।

इसी प्रकार जब राजस्थान साहित्य अकादमी ने तत्कालीन राज्यपाल डॉ० सम्पूर्णानन्दजी और शिक्षामंत्री हरिभाऊ जी उपाध्याय के साथ मुनिजी को 'मनीषी' पदवी से विभूषित किया तो मुख्य समारोह में डॉ० सम्पूर्णानन्दजी के दायीं ओर मुनिजी बैठे थे और बायीं ओर उपाध्यायजी। स्वागत भाषण का उत्तर देने जब मुनिजी खड़े हुए तो उन्होंने कहा 'मैं तो इस योग्य कदापि नहीं था, आप लोग गढ़ हाथी की झूल ऊट पर डाल रहे हैं।' सम्पूर्णानन्दजी और मुनिजी के शरीरों को देख कर पूरी सभा में हसी के फव्वारे चल गए।

मुनिजी सामान्यतया जितने सरल और नम्र हैं, मीका पड़ने पर उतने ही दृढ़निश्चयी और हठ धान कर बैठने वाले भी हैं। सन् १९६५ ई० में जब पाकिस्तान ने भारतीय क्षेत्रों पर गोला-बारी शुरू की तो उत्तर पश्चिमी सीमा पर जोधपुर पहला स्थान था जो उसकी चपेट में आता था। वहाँ १५-१६ दिन तक श्रायः नित्य ही गोले पड़ते रहे। मुनिजी उस समय प्रवास में थे परन्तु सूचना मिलते ही तुरन्त वहाँ आ धमके और बीर सेनानी की भाँति मैदान में डट गए। प्रतिष्ठान के सभी कर्मचारियों का मनोबल बढ़ गया और हम सब के सब मुनिजी के साथ सुरक्षा कार्यवाही में भाग लेने लगे। कुछ लोग सुरक्षा दल में तो, कुछ नागरिक रक्षा द्रुकड़ियों में प्रशिक्षण प्राप्त करने लगे। मुनिजी और कुछ साथी प्रतिष्ठान के प्रांगण में ही रात दिन छाड़्यो में और पेड़ों तले बने रहते थे। परन्तु मुनिजी एक दिन भी खाई में नहीं बैठे। जब शत्रुओं का हवाई जहाज आता और anti-aircraft guns चलने लगतीं तो वे भवन से बाहर आकर मैदान में खड़े हो जाते और इस तरह समाशा देखने लगते जैसे कोई आतिशबाजी देख रहा हो। अन्य सभी लोग बैठते और उनसे भी निवेदन करते परन्तु वे कहते—'इन ग्रन्थों की रक्षा करते हुए इनके भवन के साथ स्वाहा हो जाने से अच्छा मरण और किस तरह हो सकता है?'

अब से पहले राजस्थान के इतिहास के नाम से जो कुछ लिखा गया था वह अधिकतर वर्तमान एकीकृत राजस्थान की घटक रियासतों के राजाओं के विवरणों से ही भरा पड़ा है। स्वतन्त्रता-प्राप्ति और राजस्थान के एकीकरण के अनन्तर मुनिजी ने राजस्थान का एक ऐसा इतिहास लिखाने की कल्पना की जिसमें इस देश की भौगोलिक इकाई को लेकर यहाँ की संस्कृति, साहित्य, अर्थनीति और राजनीति का विशद विश्लेषण हो। उन्होंने इस विषय में अपने मित्र स्व. नाथूरामजी खडगावत (निदेशक, राजस्थान अभिलेखागार) से पत्रागमन करके उन्हीं के द्वारा इस प्रसंग को राजस्थान सरकार में चालू कराया। डॉ० मोहनसिंह मेहता, तत्कालीन उपकुलपति, राजस्थान विश्वविद्यालय के सभापतित्व में एक इतिहास-समिति गठित की गई और मुनिजी की अध्यक्षता में सम्पादक-मण्डल का गठन हुआ। तदनुसार डॉ० सत्यप्रकाश और दशरथ शर्मा द्वारा तैयार किया हुआ ग्रन्थ 'Rajasthan Through the Ages' राजस्थान अभिलेखागार, बीकानेर से प्रकाशित किया गया।

मुनिजी ने अपने कार्यकाल में राजस्थान के लिए जो कुछ किया है उसका मूल्यांकन करना कठिन है। सवाल यह है कि इतने से समय में क्या कोई इतना कर सकता था? और यदि कोई करता भी, तो मुनिजी पर जो कुछ नाममात्र व्यय हुआ है इसके दस गुना व्यय करना पड़ता। फिर, मुनिजी ने तो जो कुछ उनको मिला उसे कई गुना करके वापस ही लौटा दिया है। चित्तौड़ में हरिप्रद सूरि स्मारक मन्दिर, भाभा-शाह भारतीय भवन और चन्देरिया में सर्वोदय साधना आश्रम, सर्वदेवायतन तथा अपने जन्मस्थान रूपाहेली

मे महात्मा गांधी स्मृति मन्दिर आदि इमारतें कई लाख रुपये की लागत से मुनिजी ने निमित्त कराई हैं जिनका सावजनिक उपयोग हो रहा है।

वास्त्व मे राजस्थान के लिए मुनिजी ने बहुत किया है जिससे इसका नाम ऊचा हुआ है, इनके कार्यों से किसान से लेकर आचार्य तक लाभान्वित हुआ है।

सन् १९६३ के आरम्भ मे ही श्री मुनिजी बहुत बीमार हो गए थे। बात यह हुई कि अहमदाबाद से जोधपुर आते समय रेल की सिडकी का काच उनके बाए हाथ की तर्जनी पर घा गिरा और घाव बन गया। वह घाव बाद मे सैप्टिक हो गया और मुनिजी बहुत कमजोर हो गए। जोधपुर और अहमदाबाद मे दो तीन महीने इलाज के बाद घाव तो ठीक हो गया परन्तु कमजोरी बढती ही गई। उस समय ही मुनिजी ने राजस्थान सरकार को एक पत्र मे स्पष्ट लिख दिया था कि वे अब प्रतिष्ठान के कार्य से निवृत्त होना चाहते हैं। परन्तु सरकार के ध्यान मे उस समय कोई विकल्प नहीं आया और मुनिजी के परामर्श से ही कुछ ऐसे प्रवन्ध कर दिए गए कि मुनिजी को थम कम करना पडे और उनका मांग दशन प्रतिष्ठान को निरंतर मिलता रहे। कार्य चलता रहा और कोई विशेष अडचन नहीं आई। सरकार का मुनिजी का स्थान लेने के लिए कोई उपयुक्त व्यक्ति नहीं मिल रहा था और न इस दिशा मे सोचने की किसी को आवश्यकता ही अनुभव हो रही थी। परन्तु सन् १९६७ मे राजस्थान सरकार ने राजकीय कम चारियों की नवा-निवृत्ति की आयु-सीमा ५८ से घटाकर ५५ वर्ष की कर दी और सभी पञ्चपञ्चाशतात्तरवर्षियों को एक साथ सेवा-निवृत्त करने के अनिवार्य आदेश जारी कर दिए गए। इस आदेश की परिधि मे मैं भी आ गया और १ जुलाई, १९६७ ई० से मेरी निवृत्ति का आदेश प्राप्त हो गया। उस समय मुनिजी ने तत्कालीन शिक्षा-सचिव स्व विष्णुदत्तजी शर्मा के पास जा कर स्पष्ट कह दिया कि अब मैं प्रतिष्ठान का काम बिस्कुल नहीं करूंगा और मुझे भी निवृत्त कर दिया जाय। तदनुसार वे भी १ जुलाई, १९६७ ई० से ही प्रतिष्ठान के कार्य से निवृत्त हो गए। परन्तु अब भी चन्देरिया मे रहते हुए वे कोई न कोई रचनात्मक कार्य करते रहते हैं, नये निर्माण कराते हैं, बानवाडियों को देखते हैं, खेतीवाडी को सम्हालते हैं और उनके तीर्थ-स्थान-गल्प आश्रम मे आते रहने वाले दशनार्थियों से मिल कर विविध चर्चाएँ करते रहते हैं।

राजस्थान मे कहावत है कि नाम या तो 'भीतडो' मे रहना है या 'गीतडो' मे, अर्थात् नाम अमर करने के लिए या तो सुन्दर इमारतें बनवाये या फिर ऐसा यश उपाजित करे कि गीतो य बाना हा या स्वयं काव्य-निर्माण करे। मुनिजी ने राजस्थान की कीर्ति को भीतडो और गीतडो, दोनों ही के द्वारा चिरस्थायी बनाने के कार्य किये हैं। चित्तौड, चन्देरिया और रूपाहेली मे जो इमारतें उन्होंने बनवायी है वे चिरमान तक मुनिजी की यशोगात्रा तो गानी ही रहेगी, साथ ही महात्मा गांधी, हर्षभद्र जूनि और मामामाह के नामो मे सम्पन्न होने के कारण राजस्थान के पूव गौरव को भी प्रतिदिन पुनरुज्जीविन करनी रहेंगी। यही नहीं, इन इमारतों की रचना-रूपना मे जिस प्राचीन भारतीय स्थापत्य को आचार्य-भूमि बनाया गया है वह नौ युग-युग के मशावक के लिए अध्ययन की वस्तु बना रहेगा।

इसी प्रकार जोध कार्य मे सन्तु मग्न रह कर मुनिजी ने जो अज्ञात एवं दुर्लभ विपुल साहित्यिक सामग्री सामन ला दी है वह भी मशावक विद्वानों की नई पीढ़ियों तक शोध-अध्ययन के प्रेरणा स्रोत

राजस्थान को मुनिजी की देन

पृष्ठभूमि उपलब्ध करानी रहेगी। विविध ग्रन्थमालाओं, सामयिक पत्रिकाओं और अभिनन्दन ग्रन्थों आदि में प्रकाशित मुनिजी के सम्पादित ग्रन्थों और लेखों की संख्या बहुत बड़ी है। कितनी ही ग्रन्थमालाओं के तो जन्मदाता ही स्वयं मुनिजी रहे हैं। 'सिंधी जैन ग्रन्थमाला' और 'राजस्थान पुरातन ग्रन्थमाला' से विश्व के भारतीय-साहित्यिक-अनुसंधित्सु-जगत् में जो प्रतिष्ठा प्राप्त हुई है, वह बहुत बड़ी है। देश में और विदेशों में भारतीय-विद्या सम्बन्धी लिखे गये शोध-निबन्धों में शायद ही कोई ऐसा हो जिसमें मुनिजी अथवा उनके सम्पादित ग्रन्थों का उल्लेख न किया गया हो। इस माध्यम से राजस्थान प्रान्त को जो मान प्राप्त हुआ है वह किसी भी राजनीतिक अथवा अन्य उपलब्धि की तुलना में कम नहीं है।

अपने कार्यकाल में राजस्थान प्राच्यविद्या प्रतिष्ठान में प्रकाशित 'राजस्थान पुरातन ग्रन्थमाला' में प्रकाशनार्थ मुनिजी ने शताधिक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ अपने प्रधान सम्पादकत्व में तैयार कराये जिनमें से अनेक का सम्पादन देश के जाने-माने भारतीय-विद्या-विशारद विद्वत्तज्जनों ने किया है। प्रायः ८६ ग्रन्थ मुनिजी के सामने ही सम्पूर्ण रूप में प्रकाशित हो चुके थे और शेष भी उस स्थिति में पहुँच चुके थे कि बाद में आने वाले को उन्हें यथावत् प्रस्तुत कर देने में न अधिक श्रम करना पड़ा और न अधिक समय ही लगा। इन ग्रन्थों पर मुनिजी द्वारा लिखे गये प्रधान सम्पादकीय और सम्पादकीय मार्मिक वक्तव्य तथ्योद्बोधक और स्थायी महत्त्व के हैं। यों तो सभी ग्रन्थों के सम्पादन में गति-नीति-निर्धारण और मार्ग दर्शन मुनिजी का ही रहा है परन्तु इस ग्रन्थमाला के लिए जिन ग्रन्थों का सम्पादन स्वयं मुनिजी ने किया है उनकी सूची इस प्रकार है —

- १ त्रिपुराभारतीलघुस्तव (स०), लघ्वाचार्य प्रणीत, सोमतिलक सूरि कृत एवं एक अज्ञात कर्तृक टीका सहित।
- २ कर्णामृतप्रपा (स०), सोमेश्वर भट्ट रचित।
- ३ बालशिक्षा व्याकरण (स०), ठक्कुर सप्रामसिंह विरचित।
- ४ प्राकृतानन्द (स० प्रा०) रघुनाथकविकृत प्राकृतव्याकरण।
- ५ उत्तिरत्नाकर (स०) साधुसुन्दर गणि विरचित।
- ६ पदार्थरत्नमञ्जूषा (स०), श्री कृष्णमिश्र प्रणीत।
- ७ हम्मीर-महाकाव्य (स०), नयचन्द्र सूरि कृत।
- ८ शकुन-प्रदीप (स०)
- ९ गीता वादल चरित्र (रा०), कवि हेमरतन रचित।
- १० मधुमालती सचित्र कथा (रा०)
- ११ ए कैटलॉग ऑफ सस्कृत एण्ड प्राकृत मैन्युस्क्रिप्ट्स (३ जिल्दों में)

मुनि जी के इन बहुविध कार्यकलापों से राजस्थान का जो उपकार हुआ है वह चिरस्मरणीय रहेगा।

स्लव में वे देव रूप

“इन दिनों श्री मुनिजी की शारीरिक स्थिति क्षीण हो चली है और वे श्री बहुराजीको और घायल याद करते हैं।” यह सन्देश मेरे आयुष्मान गोकुलप्रसाद शर्मा ने नाथद्वारा से जयपुर पहुँच कर दिया। श्री प० गोपाल नारायण जी बहुरा महोदय को अवगत किया गया। श्री बहुराजी को राजस्थान प्राच्यविद्या प्रतिष्ठान में उप-निदेशक पद पर १७ वर्ष तक मुनि जी के साथ कायनिरत रहने का सीमाग्य प्राप्त है। मुझ पर भी उनकी अनेक कृपा है।

सन् १९५७ से १९६३ ई० तक श्री गोकुलप्रसाद चित्तौड़गढ़-उप-जिलाधीश रहे। उन दिनों समय समय पर मुझे भी मुनि जी के दर्शन का सुयोग मिलता रहा। मुनि जी इस समय स्मरण कर रहे हैं—यह सुनते ही हम लोग उनके दर्शनार्थ प्रस्तुत हो गये और ६ जनवरी को बड़े सवेरे श्री गोकुलप्रसाद के साथ ही रवाना होकर उसी दिन नाथद्वारा जा पहुँचे। श्रीनाथजी के दर्शन कर वहाँ के स्थान देखे और अगले दिन चित्तौड़ पहुँचने के लिये बस का सहारा लिया। बस १२। बजे चित्तौड़ के समीप उस मोड़ पर पहुँची जहाँ से चन्देरिया की सीढ़ी सड़क जाती है।

यहाँ से हम पदयात्री बने और अढ़ाई मील पैदल चलकर श्री मुनिजी की मेवा में उपस्थित हुये। जिस समय हम श्री मुनि जी के आश्रम में पहुँचे वे अपने कमरे में जगले के सहारे चौके पर विराजमान थे। हमने उनके समक्ष पहुँच कर स्वनामोच्चारपूर्वक प्रणाम निवेदन किया और वे प्रेम से गद्गद् होकर पडे हो गये और हमारा अभिवादन स्वीकार किया। कैसे आये? उन्होंने पूछा। उनका मतलब सवारी से था। हमने बताया ‘चित्तौड़ के मोड़ से पैदल आये हैं। आप तीर्थस्वरूप हैं और तीर्थयात्रा पदयात्रा बिना सफर नहीं होती।’ वे मुसकराये। हमने श्री गोकुलप्रसाद द्वारा दोनों को स्मरण करने की बात कही—‘नो उन्होंने कहा—‘गोकुलप्रसाद जी तो हमारे सहायक स्तम्भ हैं। वे उस दिन अचानक आये थे और तभी मैं उनसे आप लोगो का जिकर किया था।’ इसके बाद उन्होंने श्री बहुरा जी से घातमोयता पूर्वक उनके परिवार की कुशल-क्षेम पूछी। इसके बाद हमने उनके जीवन की अनेक घटनाओं के विषय में प्रश्न किए जिनका उन्होंने सरल भाव से उत्तर दिया।

इन प्रसंग में मुनिजी की जर्मनी की यात्रा की एक घटना चिरस्मरणीय रहेगी। जर्मनी जात समय आप अपने जर्मन विद्वान मित्रों को प्रत्यक्ष दर्शन कराने के लिए कोटिन्स के कार्यशास्त्र की १२ वीं जगह की हस्तलिखित अद्वितीय किन्तु अल्प एवं भ्रष्ट प्रति साथ ले जाना नहीं भूने जर्मनी चर्चा व उनमें कर चुके थे और जिनका बड़ी खोज के बाद उन्होंने स्वयं पता लगाया था। दत्तनागराक्षों में हम ग्रन्थ की उत्तर भारत की अब तक वही एक मात्र उपलब्धि है। जब इनका मुनिजी ने दर्शन कराया तो ए० ए० ए० फ्रमा यात्रागी और ल्यूडम—दोनों ही बड़े आनन्दित हुए। डॉ० ल्यूडम बर्लिन विश्वविद्यालय में इण्टोनाजिबल स्टडींग का अध्यक्ष

ये । बातों ही बातों में वे श्री मुनिजी में पूछ बैठे—“क्या आप जर्मनी की नैशनल लाइब्रेरी के लिए यह प्रतितोय और ग्रन्थ प्रति दे सकते हैं” ? और बड़े सकोच के साथ इसका मूल्य कम से कम एक लाख माक आका । उत्तर में मुनिजी ने उनका धन्यवाद करते हुए स्पष्ट कह दिया कि “जिस प्रकार आप इस प्रति को अद्वितीय और ग्रन्थ समझते हैं, उसी प्रकार मैं भी अपने मन में इसको अपने देश की एक ग्रन्थ निधि मानता हूँ और प्राणी से भी अधिक इसकी रक्षा करना चाहता हूँ, यह एक दुर्भाग्य की बात है कि मेरे देश के लोगों को ऐसी राष्ट्रीय ग्रन्थ निधि का परिज्ञान नहीं है और वे इसका महत्व नहीं आक सकते । मैं किसी मूल्य पर भी इससे विमुक्त होने के लिए तैयार नहीं हूँ ।” अन्त में इस सदर्थ में यह बात तय हुई कि, इस प्रति का प्रकाशन मुनिजी के सम्पादकत्व में बर्लिन विश्वविद्यालय से किया जाय और उसकी समीक्षात्मक तालिका आदि डॉ० ल्यूड्स तैयार करें । प्रति की फोटो-प्रतिया तैयार कराई गई और दोनों विद्वान अपने-अपने कार्य में लग्न हो गए । मूल प्रति की बहुत कुछ प्रेसकापी भी तैयार हो गई । परन्तु उसी समय मुनिजी जर्मनी से लौटकर भारत आये और अहमदाबाद में गांधीजी से मिले । उनको अपनी प्रतियों का परिचय दिया । दो तीन मास ठहर कर—जर्मनी लौट जाने का सकल्प भी बताया । उसी समय महात्माजी ने स्वाधीनता संग्राम के सिलसिले में डाँडी-कूच का विगुल बना दिया—सत्याग्रह के पहले जत्थे का नेतृत्व स्वयं महात्माजी ने किया—उनके बाद दूसरे जत्थे का नेतृत्व ग्रहण कर मुनिजी भी जेल चले गए । जर्मनी जाने की योजना जहा की तहा रही ।

दूसरी रोचक घटना चित्तौड़ में भामाशाह भारती भवन के निर्माण की है । श्रीमुनिजी को यह प्रेरणा तब हुई जब चीन का भारत पर आक्रमण हुआ और सरकार भामाशाह का उदाहरण याद दिलाकर सोना एकत्र करने लगी । मुनिजी ने कहा—‘भामाशाह का नाम लेकर इस प्रकार धन तो एकत्र किया जाता है किन्तु उस त्यागी देशभक्त का नाम कोई माचिस की पेटी या बीड़ी के बडल पर भी अंकित नहीं करता । इसी भावना से उन्होंने इस भवन का निर्माण कराया जिसमें आजकल राजस्थान प्राच्यविद्या प्रतिष्ठान का शाखा कार्यालय और एक बाल-मन्दिर चलता है । उसमें मुनिजी ने लगभग ५० हजार रुपये व्यय किए हैं । १४४० ग्रन्थों के निर्माता प्रकाण्ड विद्वान हरिमद्रसूरि की स्मृति में हरिमद्रसूरि-स्मारक-मन्दिर बनवाया है । इसमें हरिमद्रसूरि एवं अन्य महात्माओं की सुन्दर संगमरमर की मूर्तिया जयपुर के कारीगरों से बनवाकर स्थापित की गई हैं । इस मन्दिर की लागत लगभग सवा लाख रुपये है ।

स्पृहणीया कस्य न ते सुमते सखाश्रया महात्मान

त्रयमथि येषा सदृश हृदय वचन तथा ऽऽचार ।

—सुभाषित

ऐसे सखाश्रय महात्मा सबके स्पृहणीय एवं वन्दनीय हैं जिनके तीनों—हृदय, वचन और आचार एक समान सदृश हाते हैं, कोई बाह्याङ्ग नहीं होता । बाह्याम्पतर शुचिता-सम्पन्न विद्वद्वरेण्य श्री मुनि जिन विजय जी महाराज इसी कोटि के महत् पुरुषों में परिगणनीय हैं । सही अर्थ में, श्री मुनि जी वाणी-सरस्वती के वर-पुत्र हैं ।

मुनि जी ने सर्वदेवायतन मन्दिर का दर्शन हमें स्वयं कराया । मन्दिर में भगवात् शंकर-पार्वती, विष्णु लक्ष्मी, राम-सीता, कृष्ण-रत्नमयी, जिनदेव, बुद्ध, महावीर, गणेश, हनुमान, और शीतलामाता, लक्ष्मी,

दुर्गा महिषासुरमर्दिनी आदि देव-देवियों की मगमगर की जयपुर के कारीगरों द्वारा निर्मित नयानामिराम मूर्तियाँ स्थापित हैं। साथ ही वर्तमान युग के महापुरुष महात्मा गांधी तथा श्री जवाहर लाल नेहरू, स्वाधीन भारत के प्रथम प्रधान मंत्री की मूर्तियाँ भी प्रतिष्ठित हैं।

सर्वदेवायतन मन्दिर में और क्या क्या प्रवृत्तियाँ आप रखना चाहते हैं ?—हमारे इस प्रश्न पर वे गंभीर हो गये और भाव-विभोर होकर एक गुजराती भजन की कड़ी लहजे के साथ दोहराने लगे—

दृष्ट्यो म्हारा तवूरानु तार
अधूरो रह्यु रे भजन भगवाननु ।

इसके बाद उन्होंने यह भी बताया कि वे अपने जीवन का सिंहावलोकन गद्यपद्य रचना में कर रहे हैं। उसकी भी कई कड़ियाँ आपने सुनाई—और यह भी बताया कि, अपने विद्वान मित्रों के साथे हुये पत्रों की छाटकर के मैंने अजमेर के श्री जीतमलजी लूणिया को प्रकाशनाथ दे दिये हैं।

बस के लौटने का समय हो चुका था इसलिए हम लोगो ने उनसे विदा ली। वे आश्रम के दरवाजे तक पहुँचाने आये। अवस्था के कारण उनका शरीर दुबल और दृष्टि क्षीण हो चुकी है किन्तु उनकी बाणी में वही ओज भरा हुआ है।

श्री मुनिजी महाराज कृतकर्मा हैं और उनका समस्त जीवन मरस्वतीजी की अखण्ड सायना में लगा रहा है। इस अवस्था में भी हमने उनको कार्यनिरत पाया। वास्तव में वे देवकल्प हैं।

हिं नी प्रशस्ति

१. * जिनविजयजी	प० सुखलाल सिंघवी, अहमदाबाद	१
२ परिपुष्टि	"	७
३ आचार्य जिनविजयजी	डॉ० रघुबलाल छोटेला पारीख, अहमदाबाद	११
४ मुनिजीला वे एक स्मरणो	श्री जयंतिलाल आचार्य, अहमदाबाद	१४
५ प्रेरणापूर्ति आचार्य जिनविजयजी	श्री दलमुखभाई, अहमदाबाद	१६
६ मुनिजी जिनविजयजी को कहानी उनके स्वर्णसिद्ध पत्रों की जगह	श्री हजारीमल बाँठिया हायस्कूल	१६
७ मनीषी कर्म योगी	श्री हरिभाऊ उपाध्याय, हदर	३५
८ मुनिजी जिनविजयजी	श्री भगवतसिंह मेहता, जयपुर	३८

अंमणे केटलाक खास जैन धर्म-पुस्तकी थोडा समयमा कठस्थ करी लीघा अने जाणी लीघा, परंतु जिज्ञासना वेगना प्रमाणमा त्या अभ्यासनी सगवड न मली । अने प्रकृति स्वातंत्र्य न सहन करी शके अंवा निरर्थक रुढिवधन खटवया । तेथीज केटलाक वर्ष बाद घण्टाज मानसिक मथन ने अते छेवटे अंमप्रदाय छोडी ज्या वधारे अभ्यासनी सगवड होय तेवा कोइ पण स्थान मा जवानो वलवान सकल्प कर्पो ।

उज्जयिनीना खडरोमा फरता फरता सध्याकाले सिप्राने किनारे तेणे स्थानकवासी साधुवेप छोड्यो । अने अनेक आशकाथो तेम ज भयना सखत दावमा रातोरात ज पगपाला चाल नीकल्या । मोडे सतत बावेल मुमतीने लीघे पडेल सफेद डावाने कोइ न झोलखें माटे भू सी नाखवा तेमणे अनेक प्रयत्नों कर्पो । पाछलथी कोइ झोलखी पकडी न पाडे माटे अंक वे दिवसमा घण्टा गाड काफी नाख्या । अं दोहमा राते अंकवार पाणी भरेला कूवार्मा तेओ अचानक पडी गयेला ।

रतलाम अने तेनी आजुवाजुना परिचित गामो मा थी पोतानी जातने बचावी लई क्याक अभ्यास योग्य स्थान अने सगवड शोधी लेवाना उद्देगमा तेमणे खावा पीवानी पण परवा न राखी । पण पुरुषार्थने बहु अचानक ज सापडे छे । कोई गामडमा आवको पंजुसणमा कल्पसूत्र बचाववा कोई यति के साधुनी शोध मा हुता । दरमियान किसनजी पहोच्यो । कोईमा नहि जायेलु अंवे त्वरित वाचन अं गामडियाओअं अंम नामा जोयु अने त्याज तेमने रोकी लीघा । पंजुसण बाद थोडी दक्षिणा बहु सरकार पूर्वक प्रापी । कपडा अने पैसा बिनाना किसनजी ने मुसाफरीनु मालु मल्यु अने तेमणे अमदावाद जवानी टिकिट लीघी । अंमणे साभले लु. के गुजरातमा अंमदावाद मोडु शहर छे अने त्या मूर्तिपूजक सम्प्रदाय मोटो छे । अं संप्रदायमा विद्वानो बहु छे अने विद्या मेलववानी बची सगवड छे । आ लालचे भाई अमदावाद आभ्या, पण पुरुषार्थनी परीक्षा अंक ज आफते पूरी थती नथी । अमदावादनो प्रसिद्ध विद्याशाला प्रादिमां क्याय घडो थयो नहि । पैसा छूट्या । अंक बाजु व्यवहारनी माहिती नहि अने बीजी बाजु जातने जाहेर न करवानी वृत्ति अने ग्रीजी बाजु उत्कट जिज्ञासा, अं बची खेंचताणमा अंमने बहु ज सहेवु पड्यु । अते भटकता मारवाडमा पाली गाम मा अंक सु दरविजयजी नामना सवेगी साधुनो भेट थयो । जेओ अंत्यारे पण वृद्धावस्थामा विचरे छे, अने अंत्यार सुधीना वधा परिवर्तनीमा सरल आने अंम कहता रहे छे के ते जे करेसे ते ठीक ज हथे । अंमनी पासे तेमनी सवगी दीक्षा लीघी अने जिनविजयजी थया । अंमना गुरु तरीकेनो आश्रय तेमणे विद्वाननी दृष्टिअे नहि पण तेमणे आश्रयथी विद्या मेलववामा वधारे सगवड भलगे अं दृष्टिअे लीघेलो । आ बीजु परिवतन पण अभ्यासनी भूमिका उपर ज थयु । थोडा बखत बाद मात्र अभ्यासनी विशेष सगवड मेलववा माटे जिन-विजयजी अंक बीजा जैन बुप्रसिद्ध साधुना सहवासमा गया । परन्तु विद्वत्ता अने गुरुपदना मोटा पट उपर बेडेल सांप्रदायिक गुरुभोमाथी बहुज ओछाने अं खबर होय छे के क्या पात्र केवु त्ते अने तेनी जिज्ञासा न पोपवाथी के पोपवाथी शु-शु परिणाम आवे ? जो के अं सहवासथी तेमने जोवाजाणवानु विस्तृत क्षेत्र तो मल्यु पण जिज्ञासानी खरी भूख मागी नहि । वली अं उद्देगे तेमने बीजाना सहवास माटे ललचाव्या अने प्रसिद्ध जैन साधु प्रवर्तक कात्तिविजयजीना सहवासमा तेओ रह्या । त्या तेमने प्रमाणमा घण्टीज सगवड मली अने तेमनी स्वतः सिद्ध ईतिहासिक दृष्टिने पोषे अने तुष्ट करे अंवां घण्टाज महत्त्वना सावनी मल्यु । गमे त्या अने गमे तेवा प्रतिकूल के अनुकूल सहवासमा तेओ रहेता छता पोतानी जन्मसिद्ध मितप्रापित्व अने अंकान्न प्रियतानी प्रकृति प्रमाणे, अभ्यास वाचन अने लेखन चालु ज राखता ।

श्रीकबाजु साधुजीवनमा रात्रिभे दीवा सामे वचाय नहि अने बीजी वाचवानी प्रवल वृत्ति के लखवानी तीव्र प्रेरणा रोकै शकाय पण नहि । समय निरर्थक जवानु दुख भे वधारामा । आ वचा कारणीयी तेमने श्रीकवार बीजलीनी बेटरी मेलववानु मन थयु । आजथी लगभग ३७ वर्ष पहिला ज्यारे हू ते-ओना परिचयमा पहलेपहली आब्यो त्यारे तेमणे भने बेटरी लेता अववानु कह्यु । हु बेटरी अमदावाद थी पाटण लई गयो, अने अने प्रकाशे तेमणे तहन खानगीमा कोई साधु के गृहस्थ न जाशे तेवी रीते लखवा अने वाचवा माइयु । जो हु न भूलतो होऊ तो तिकलमजरौना कर्ता धनपाल विशे अमणे जे लेख लखेलो छे ते अज बेटरीनी मददयी । ते सिवाय बीजु पण तेमणे तेनी मददयी धयु वाच्यु अने लख्यु, परन्तु दुर्दैव बेटरी बगडी अने विघ्न आब्यु । आखो दिवस सतत वाच्या-विचार्या पछी पण तेमनेराते वाचवानी भूख रहती । ते उपरान्त अम्यासना आधुनिक घणा साधनो मेलववानी वृत्ति पण उत्कट थती हती । छापा, मासिको अने विजु नवीन साहित्य भे वधु तेमनी नजर बहार भायेज रहे । तेओ अन्य जैन साधुओनी पेठे कोई पडित पासे भणता पण भणवानो आराम अने अत लगभग सायेज थतो । सस्कृत साहित्य हांग के प्राकृत भे वधु अभये मुख्यपणे स्वाश्रित वाचन अने स्वाश्रित अम्यासथी ज जाण्यु छे । जेनी दृष्टि तीक्ष्ण होय अने प्रतिमा जागरुक होय भे गमे तेवा पण साधनोना सरस उपयोग करी ले छे । भे न्याये तेओ भावनगर, लोमडी, पाटण आदि जे जे जैन स्थलोमा गया अने रह्या त्यायी तेमणे अम्यासनी खोराक खूब मेलवी लीयो । परन्तु जूनी शोध खोलोना अने ज्यारे ते ओ आधुनिक विद्वानोना लखायो वांचता त्यारे बली तेमनी जिज्ञासा भभूकी ऊठती अने जैन साधुजीवननु-रुद्धिबधन खटकतु । तेओ धणीवार मने पत्रमा लखता के तमे भाग्यशाली छी । तमारी पासे रेलवेनी लब्धि छे, भये त्या जई शको छो अने भये ते रीते अम्यास करी शकोछो । अलखाण शोखीन मनोवृत्तिनु नहि पण अम्यास परायण जीवननु प्रतिविम्ब छे, अभे मने तो ते बखते ज लागेलु, पण भाजे श्री सोने प्रत्यक्ष छे । पाटणना लगभग वधा भडारो, जूना कलामय मदिरा, अने बीजी जैन सस्कृतिनी अनेक प्राचीन वस्तुओना अवलोकने अभे मनी जन्मसिद्ध गवेषणावृत्तिने उत्तेजी अने ऊडो अम्यास करवा तेमज लखवा प्रेर्या । महेशाणा अने पाटण पछी बीजु चोमासु मे बडोदरामा तेमनी साथे गाले लु । हु जोतो के सेंट्रल लायब्रेरीना पुस्तकोना पुस्तको अने जैन भडारनी पोथीओनी पोथीओ उपाश्रयमा तेमनी पासे लढकायेली रहेती । अने जो कोई जाते जइने न बोलाये तो तेओ भकानमा छे के नहि तेनी खबर मात्र लेखणना अवज्ञधी ज पडती । सद्गत चिमनलाल भे अभे मना जेवा ज विद्याव्यसनी अने शोधक हुता । चिमनलाल अग्र जीना विद्वान अटले तेमनो मार्ग वधारे खुल्यो । श्री जिनविजयजी अग्रजी न जाशे अटले ते भे वाचवता पराधीन छता जिज्ञासा माणस ने सूवा बई शकती नथी । तेयी धीरे धीरे तेओ अग्रजी तरफ ढल्या । दरम्यान पोताना विषयनु अग्रजी भाषामा के जर्मन भाषामा पुस्तक लखायु होय तो तेने मेलवी गमे ते रीते तेनो अनुवाद कराबी मतलब समजी तेनो उपयोग करता, पण आ रीते अने अम्यासनिष्ठ माणस लावा बखत सुची सतुष्ट रही शके नहि । हु जाणु छु त्या सुधीमा कृपारसकोश, विज्ञप्ति त्रिवेणी, शत्रु जय तीर्थोद्धार प्रवच धनेरे पुस्तको लखवानो पायो बडोदरामा ज नखायो । अने तेमनी साहित्य विषयक आकर्षक कारकिर्दी त्यायी शुरू थई । जेय जेय वाचन वध्यु अने लखवानी वृत्ति तीव्र बनी तेम तेम वधारे ऊणप भासती गई अने जैन साधुजीवनना बधनो तेमने सालवा लाग्या । कालक्रमे मु बई पढोच्या । अनेक जैन साधु साथे हुता । मु बईमा समशील विविध विद्वानोना परिचये अने त्याना स्वतन्त्र वातावरणे तेमनी अम्यास वृत्तिने अनेक मुष्ठे उद्दीप्त करी । भे अभे मनी मथनकाल हुतो । हु वाचकेश्वरमा तेओने श्रीकवार मत्तयो त्यारे जोयु के ते सतत वाचवा-विचारवामा मग्न छता ऊडा असतोपमा गरक हुता । थोडा मास पछी तेमनी वृत्ति

पूनाना विद्यामय वातावरणो आकर्षी । तेस्रो पूज्य बुद्धसाधुओंनो साथ छोड़ी दु खित मने अकेला पड्या, अने पने चालता पूना पहुँच्या । अही भडार अने विद्वानोंना इष्टतम परिचयधी तेमने खूब गोठी गधु । त्यानी प्राकृतिक रमणीयता, साधु जीवन अने विद्यार्थी तथा विद्वानोंनी बहुलताओं तेमने पूनाना स्थायी निवास माटे ललचाव्या । भारत जैन विद्यालयनी चालु सस्थाने तेमणे स्थायी रूप आपवा प्रयत्न कर्यो, अने बीजी वाजु भाडारकर इन्स्टीट्यूटमानो लिखित जैन पुस्तक संग्रह जोइ काढ्यो आमाधी तेमनी शोधक बुद्धिने पुष्कल सामग्री मली ।

अत्यार सुधी तेस्रो मने के कमने हठ जैनत्वना आश्रय तले विद्याव्यासग पोपी रह्या हुता, ते जैनत्व हवे पूनाना राष्ट्रीय वातावरणमा, अने देश व्यापी हीलचालना बावाभोडामा ओसरवा माड्यु । असहकारना मडाएना दिवसो आब्या, अने तेमनी वधु विशाल कार्यक्षेत्र शोधवानी वृत्ति ने जोइतु नवु कार्यक्षेत्र मली आव्यु । आ अमेनो बीजी मथनकाल । अने ते सीधी वचारे महत्त्वनी । कारण, आ बखते काइ नानी उ मरमा जैन साधुवेष फेंकी दीधो तेवी स्थिति न हती । अत्यारे तेस्रो जैन अने जैनंतर विद्वानोमा अंक प्रसिद्ध लेखक तरीके जाणीता थया हुता । जैन साधु तरीकेनु जीवन समाप्न करवु अने नवु जीवन शुरू करवु, ते केम अने केवी रीते तथा आ माटे अे विकट प्रश्नोअे घणा दिवस तेमने उजागरी कराव्यो ।

उजागराता आ कारखोमा अंक विशेष कारण ह्नु जे नोधवा योग्य छे । पिता तो पहिला गुजरी गयेला तेनी तेमने खबर हती । पण माता जीवित तेथी तेमनु दशन करवु अे इच्छा प्रबल थइ हती । अंक-बार तेस्रोअे मने कहेलु के हू माने कदी जोइ शकीश के नहि । अने जाउ तो माताजी मोलखशे के नहि ? शु मारे माटे अे जन्मस्थान सटन पुनर्जन्म जेवु थइ गयु नथी ? स्वप्ननी वस्तुओं जेवी पण जन्मस्थाननी वस्तुओं मने आजे स्पष्ट नथी । माताने मलवा ट्रेनमा बेसवानु जे पगलु भरी शक्या नहि ते पगलु राष्ट्रीयता योजना वेगमा भयु । जैन साधुजीवनमा बघनो छोड़ी देवानो पोतानो निश्चय तेमणे वर्तमान पत्रोमा प्रसिद्ध कर्यो अने गुजरात विद्यापीठनी स्थापना साथे पुरातत्व मन्दिरनी योजनाने अ ने तेमने अमदावाद बोलाव्या त्यारे ते ओ रेलवे ट्रेनथी गया अने त्यार थी तेमणे रेलवे विहार शरू कर्यो छे । महात्माजीअे अने विद्यापीठना कार्यकर्ताओं तेमनी पुरातत्व मन्दिरमा नीमगूक करी अने तेमना जीवननो नवी युग शरू थयो । जैन साधु मदी तेस्रो पुरातत्व मन्दिरना आचार्य थया ।

मन्दिर शरू करवाना काममा तेस्रो माताजीने मलवा तरत तो न जाइ शक्या, पण अेकाद वष पछी गया त्यारे माताजी विदेह थयेला । जिनविजयजी आ आषाढथी रडी पड्या । जिनविजयजी अे ससार पराङ्मुख सन्यासना आटला बरस गात् थ छे पण तेमनामा मानवताना सर्व कुमला भावो छे । तेमने प्रनुयायी-ओं करता सहृदय मित्रो वचारे छे तेनु आ कारण छे ।

लगभग आठ वर्षना पुरातत्व मन्दिरना कार्यकाल दरमियान तेस्रोनी भावना अने विचारणामा तेमना क्रांतिकारी स्वभाव प्रमाणे मोट्टु परिवर्तन थयु ।

पुरातत्व मन्दिरनो महत्त्वनो पुस्तक संग्रह मुख्यपणे तेमनी पसदगीनु परिणाम छे । अही आया पछी पण तेमनु वाचन अने अवलोकन सतत चालु ज रह्यु । अनेक दिशाओंमा तेमनी कार्य करवानी वृत्ति

तेमना परिचितो ज जाणो छै । तेमनो प्रिय विषय प्राचीन गुजराती इतिहास अने मापा अ छै । तेने अगे तेमणे जे जे ग्रन्थो छपाववा शरु कर्षा तेमा तेमने जर्मन भाषाना ज्ञाननी अरूप बहु ज सालवा लागी अने समयो मलता अछे तेमने वृत्तिअ तेमने जर्मनी जवा प्रोत्साहित कर्षा । तेमना उस्ताहने तेमना आत्मज्ञ विद्याप्रिय मित्रोअे वचार्थी लीधो । अक वाजु मित्रो तरफयो प्रोत्साहन मल्यु अने वीजी वाजु खुद महात्माजीअे अमनी विदेश गयननी वृत्तिने सप्रैय सीची । दरमियान जमन विद्वानो अही आवी गया । तेमनी साथे निकट परिचय थइ गयो । बीजी वाजु तेमनी ऐतिहासिक गवेषणाथी सतुष्ट थयेल प्रो० याकोवीअे तेमने पत्र द्वारा जर्मनी आबवा आकर्षा अने लर्यु के समे जल्दी भावो । तमारी साथे मनी हु प्रपत्र अ भाषामा अमुक काम करवा इच्छु छु ।

आ रीते आंतरिक जिज्ञासा अने साहसनी भूमिका उपर बहारनु अनुकूल वातावरण रचायु अने परिणामे जैन साधुवचना रह्या सहा चिन्होनु विसर्जन करी तेमणे अभ्यास माटे युरोपयोग्य नवीन दीक्षा लीधो ।

वाचक जोइ अक्षे के आ वधा परिवर्तनोनी पाछल तेमनो ध्रुव सिद्धान्त विद्याभ्यास अज रह्यो छै । जैन सत्त्व ज्ञान मा कह्यु छै, के प्रत्येक वस्तुमा ध्रुवत्व साथे उत्पाद अने नाश सकल थयेल छै । आपणे आ सिद्धान्त भाचार्य जिनविजयजीना जीवनने अगे बरोबर जागु पडेलो जोइ अकीअे छीअे । छेक नानी उमरथी अत्यार सुधीया तेमना क्रांतिकारी अनेक परिवर्तनोमा तेमनो मुख्य प्रवर्तक हेतु अक ज रह्यो छै, अने ते पोताना प्रिय विषयना अभ्यासनी । ओ तो कोइ पण समजो अके तेम छै के जोते ओ अक ने अक स्थिति मा रह्या होत तो जे रीते तेमनु मानस व्यापक पण छडायेलु छै ते कदी न थडात अने अभ्यासनी धरणी बारी ओ वध रही जात, अथवा सहज विकासगामी स्फुरो गू मलाइ जात ।

प्राज काल नी सामान्य मान्यता छै के लच्छ अभ्यास तो युनिवर्सिटीनी कोलेजोमा अने ते पण अअेजी प्रोफेसरोना मापणो सामलीने ज थइ अके, अने अतिहासिक गवेषणा तो आपणें पश्चिम पामेथी बीलीअे तो ज शीलाय । भाचार्य जिनविजयजी कोइ पण निबाले पाटी पर बूल नाब्या वगर हिन्दी, मारवाडी, गुजराती, दकिणी भाषाओमा लखी-वाची-बोली अके छै अने बगली पण तेमने परिचित छै । आदली नानी बयमा तेमणे बीसेक ग्रंथो संपादित कर्षा छै । प्राच्यविद्यापरिषदमा 'हर्षभद्रसूरिनो समय निर्णय' अे उपर अमणे अक लेख वाच्यो जेथी प्रखर विद्वान याकोवीने पण पोतानो अविप्राय आयुष्यमा पहेली ज बार बदलाववो पड्यो छै । जूना दस्तवेजी, शिलासेखो, संस्कृत, प्राकृत के जूनी गुजरातीना गमे ते भाषाना लेखो ते ओ उकेली अके अने विविध लिपिओनी तेमने बोध छै । खारवेलनी शिलालेख वेसाडवामा प्रो० जयस्वाल पण तेमनी सहाअे अनेक बार लीधो छै । तेमने शिल्प अने स्थापत्यनी धरणी माहिती छै । पर्यटन करी ने पश्चिम हिन्दनी भ्रमोलतू तेमने अेषु सार निरीक्षण कर्षु छै के जाणें जमीन तेमने जवाब बेती होय तेम तेअो इतिहासना वनावो तेमाथी उकेली अके छै । पुरातत्त्वमा पण तेमणे अक प्राचीन गुजराती मापनो 'शबलदभ' संपादित कर्षो छै । उपरांत गुजरातना इतिहासना साधनोमा अ ओ बहार पाडवा माक्या छै, जे काम तेअो जर्मनी अई भाषा पछी बहारे वेग थी आगल चलावये ।

तेमणे चलावेल जैन साहित्य सशक्त नामना त्रैमासिक पत्रनु बीजु वर्ष पूरु थवा आवे छे । जैन समाजना कोइ परा फिरकामा अरे कोटिनु पत्र अद्यापि नीकल्यु नथी । अरे पत्र जैन साहित्य प्रधान होवा छता तेनी प्रतिष्ठा जैनतर विद्वानोमा परा घणी छे । तेनु कारण तेमनी तटस्थता अने ऐतिहासिक निष्णातता छे । जैन समाजना लोको तेमने जाणे छे ते करता जैनतर विद्वानो तेमने बघारे प्रमाणमा अने मासिक रीते पिछाने छे ।

जो के जैन समाज तहन रूढ जेवो होवाथी बीजा बघा लोको जाग्या पछी ज पाछलथी जागे छे, छता सतोषनी बात छे के मोडा मोडा परा तेनामा विद्यावृत्तिना सुचिह्नो नजरे पडवा लाग्या छे । अरे तरफ थी, अग्रेजी भाषा अने पाश्चात्य वस्तुमात्रनो बहिष्कार करवा तत्पर अरेवो सकीर्ण वर्ग, जे मु वर्ईमा रहे छे ते-ज मु वर्ईमा बीजो विद्यारुचि अने समय सूचक जैन विद्वान बग परा बसे छे । विद्यायगीरीना मित्रोअरे करेला छेल्ला नानकडा मेलवडा प्रसंगे मे जे दृश्य अनुभव्यु ते जैन समाजनी क्रांतिनु सूचक हतु । जे लोको आचार्य जिनविजयजी ने आज सुधी बलवाखोर मानी तेमना थी डूर भागता अगर तो पासे जवामा पापनी भय राखता तेवा लोको परा तेमनी विद्यायगीरीना मेलवडा प्रसंगे उपस्थित थइ साक्षी पुरता हता के हवे जनु काश्मीर अने जूनी काशी अरे विदेशमा बसे छे । आचार्य हरिभद्र बौद्ध मठमा शिष्योने मएवा मोकलेला । आचार्य हेमचन्द्र काश्मीरनी शारदानी उपासना करेली । उपाध्याय यशोविजयजी अरे काशीमा गगा तटने सेवेसु । हवे परिस्थिति प्रमाणे जो जैन साहित्ये अने जैन संस्कृतिअें मानपूर्वक स्थान मेलववु होय तो देशना प्रसिद्ध स्थलो उपरांत विदेशमा परा ज्याथी मले त्याथी दरेक उपाये विद्या मेलववी अने हरिभद्र हेमचन्द्र के यशो विजयजी नी पेटे नवीन परिस्थिति प्रमाणे नवी विद्याअो देशमा आणवी । आ वस्तु तहन रूढ गणता जैन साधु वर्गमा परा केटलाकने समजाई गई होय अरेम लागे छे । तेथीज अभ्यासने अगे यता आ विदेशगमनने केटलाक प्रतिष्ठित जैन साधुअो अरे पत्र थी अने तारथो अभिनदन मोदल्या हता ।

अत्यारसुधी आत्माना कोई अदम्य साहसथीज तेमणे अभ्यास आगल चलाव्यो छे अने अत्यारे परा अ अजीना अबूरा अभ्यासे अने फँच के जर्मनना अभ्यास बिना युरोपनी मुसाफरी स्वीकारी छे । अरेमनु आ परा अत्यार सुधीना तेमना वर्गो साहसनी पेटे सकल नीबडथे ।

રિપૂર્તિ

૧૯૨૮ સુધીના લગભગ તેરવર્ષના મારા સંસ્મરણો મુનિજી વિષે લખેલા પ્રસિદ્ધ થયેલા જ છે ।
અમારે મને મને પાયાની વાતો દુઃકમાં પછાત થઈ છે અને અનુસંધાનમાં પ્રસ્તુત લખાણ છે ।

૧૯૨૮ થી આજ સુધીનો લગભગ ૩૮ વર્ષનો મારો એ પહેલાં મારા કરતાં ઘણો મોટો છે, અને આ
મારા દરમિયાન મુનિજીનો અનેક વિધિ પ્રવૃત્તિઓ અનેક દિશામાં ફેલાઈ અને વિકાસ પામી છે એ વધી
પ્રવૃત્તિઓનું સાચો વર્ણન તો લેખો પોતે જ કરાવે એ યોગ્ય ગણાય । હું તો એ પ્રવૃત્તિના કેટલાક સીમા
ચિહ્ન એવાં મુદ્દાઓનો જ સંક્ષેપમાં નિર્દેશ કરી આ પરિપૂર્તિ લખવા ધારુ છું ।

૧૯૨૮ ના સત્તામાં મુનિજી જન્મી ગયા, અને ત્યાંથી ૧૯૨૯ ના છેલ્લા માર્ગમાં પાઠ્ય કર્યા । તે
ઓ અમદાવાદ પાછાં થાવી પોતાનો સ્થાપિત વિદ્યા-સાહિત્યની પ્રવૃત્તિમાં જાડાય તે પહેલાં તેમની વીરવૃત્તિને
માહિત કરવું ઘાતાચરણ આ દેશમાં રચાયું હતું । પશ્ચિમ શ્રી નેહરુના પ્રમુખપણા નીચે લાહોર કોંગ્રેસમાં
પૂણેસ્વાતંત્ર્યના ઠરાવની પૂર્વે ભૂમિકા ભજવેલપણે રચાતી હતી । લાહોર કોંગ્રેસ આવી એમાં મુનિજી ગયા હતા ।
હું અને વીજી અમારા સાથીઓ સાથે હતાજ । ત્યાં કોંગ્રેસે જે સંપૂર્ણ સ્વાતંત્ર્ય પ્રાપ્તિનો ઠરાવ પાસ કર્યો તેવે
સીધે દેશના સર્વોચ્ચ ધર્મસભા એક નવો ચમકાર પ્રગટ્યો । મુનિજી આમાં એક હતા હવે ૧૯૩૦ માં એમની
સામે જે માગ હતા એક વિદ્યા-સાહિત્યના વર્તુલમાં પુરાઈ પલોટી વાલી વેસી જવાનો, અને વીજી સ્વાતંત્ર્યની
ઠાકલને સેવક તરીકે વધારી લેવાનો મુનિજીએ તત્કાલ નિર્ણય કરી વીજી માર્ગ સ્વીકાર્યો, અને પહેલાં માગને
અમુક સમય લગી મુલતવી રાખ્યો ।

૧૯૩૦ના માર્ચમાં ગાંધીજીની વિશ્વવિખ્યાત ઢાંઢી કૂંવ શરૂ થઈ । દેશના છૂટ્ટો છૂટ્ટો મીઠાનો
સત્યાગ્રહ શરૂ થયો । મુનિજી એ સત્યાગ્રહને પરિણામે જેલમાં ગયા । નાસિકની જેલમાં એમનો અને શ્રી કે. ક્રેમ
મુનિજીની પરિચય બધારે દૃઢ થયો । અને ત્યાં વળે વચ્ચે અમુક થયે વિદ્યા વિવેક વિકારોની પ્રાપ્તિ
પણ થઈ ।

જેલમાંથી છૂટ્યા પછી હવે પહેલાં મુલતવી-રાસેસ માર્ગે જવાનું એમને માટે નિર્માયિતું । આ માર્ગની
પૂર્વ ભૂમિકા તો એમના જન્મની થી પાછાં ઘણાં પહેલાં જ તૈયાર થઈ ચૂકી હતી । અગ્રીમગજ નિવાસી
શ્રી વહાદુરસિંહજી સિંધોએ જૈન વિદ્યા-સાહિત્યના વ્યાપક વિકાસ માટે અમુક નિષ્પત્તિ વિચાર કરી રાસેલો,
અને તેના કેન્દ્રમાં મુનિજી હતા । મુનિજી કલકત્તામાં, સાંતિનિકેતનના કે અન્ય જ્યાં વેસી આવી પ્રવૃત્તિ કરવા
શકે ત્યાં એ પ્રવૃત્તિને લગતી વધી આર્થિક જવાબદારી સંભાળવાનો માર સિંચી એ સ્વેચ્છાથી જ
સ્વીકારેલો । મુનિજીએ સાંતિનિકેતન પસંદ કર્યું । ટાંગોર જેવી વિમુક્તિના સંસ્થાનામાં રહેવાનું મને અને
શ્રી વિદ્યુતેશ્વર શાસ્ત્રી જી તથા શ્રી સિની મોહનસેન એવા સમય પરિચિત વિદ્વાનોનું મોહનસેન સંઘાય એ એમને

माटे मुख्य आकर्षण हतु । तेथी तेथी १९३१ नी आसपास शातिनिकेतन गया अने त्या आसन बाधी पोतानी विद्या विपयक करवा घारेली प्रवृत्तिभोनी तेमणे योजना घडी, जेमा जैन विद्यार्थीओ माटे सपूर्ण फी अंवा अंक विद्यार्थी ग्रहणु अने सिधी जैन ग्रथमाला नामक सिरीजनु स्थान हतु, उपरांत यथासभव जैन तत्व अने साहित्यना अध्ययन-अध्यापन माटेनी पणु विचारणा हती । आरीते शातिनिकेतनमा, काम प्रारम्भायु ।

मुनिजी अने अमारा बंधानु मकान अमदाबादमा, अंमनु रहेवानु शातिनिकेतनमा अने ग्रथोन मुद्रण कार्य कराववानु मुबईमा आ दूर दूरनी अगवडमाथी छुटवा छेवटे १९३४ मा अंमणे नक्की कर्तु अने अमदाबाद आधी सिधी जैन ग्रथमालानु काम चालु राख्यु ।

१९३८ सुधी आ क्रम चाल्यो । दरम्यान अंक नवो प्रसंग उपस्थित थयो । श्री के अंम मुनशी ते वखते मुबई राज्यना ग्रह प्रधान हता । अंमने अंक विशिष्ट दान मलना भारतीय विद्याभवन नामक संस्था स्थापवानो विचार आब्यो । अंमणे मुनिजी ने पोता तरफ खेंच्या, अने अंमने पोताने इष्ट अने फावतु काम करवानी पूर्ण स्वतंत्रता घापी । अंटेले मुनिजीने मुबईमा रही सिधी जैन ग्रथमालानु काम करवानी बघारे अनुकूलता थई आधी तयार वाद १९४२ नी 'Do and Die' ना सभामनो देश मा घोष जाग्यो । मने लागे छे के आ वखते मुनिजी अं घोषमा न तराया अंनु कारण, मोटे भागे ते ओ जेसलमेरना भडारोना अवलोकन आदिमा गू थायेला अने त्याथी अंटेली बधी नवी अने उपयोगी साहित्य-नामग्री लावेला के जेमा अंमनु विद्यावृत्तिनु पासु बघारे प्रबल वनेलु अं होवु जोडअ । भारतीय विद्याभवननी बीजी प्रवृत्तिभोमा भाग लेवानु पण अंमने शिर आवेलु । अंटेले तेथो भवन साथे अंकदर अंकरम जेवा थड गयेला । मुनशी जी जेवा भागववशी अने परशुराम भक्त अने मुनिजी जेवा क्षत्रिय वृत्तिना परमार—आ वनेनु जोडाण विस्मय उपजावे अंनु तो हतु ज, पणुवास्तु । आगलजता मुनिजीनु मन मुबई अने भारतीय विद्या भवन थी काडक दूर ने दूर खसतु गयु, पण सिधी जैन ग्रथमालानी प्रवृत्ति तो तेथो पूरा उत्साहथी चलाव्ये ज ।

मुनिजीनु मानस मुख्यपणे तार्किक छे । रुढिभोमा ऊर्ध्वार्थ अने रह्या छता मन अंमनु अथी सतोपातु नथी । बीजीबाणु हिटलरना जर्मनीमा थोडो वखत रह्या पछी अंमनु मन अंवा कोई मार्गने जाखतु मे वारवार जोयेलु के मात्र अकेला पोथी-पाना अने ग्रथोना ढगलाथी शु ? लोको वच्चे, खास करी गरीबो वच्चे रहेवु, अंन सत्कार घडतरमा अने गरीबी निवारणमा यथाशक्ति मागलेवो अंवा मनोरथो सेवता मे अंमने जोया छे । तेमनु मन हवे पोताना जन्मस्थान अने प्रदेश अणी जवा लाग्यु । तेमने जोईतु तद्द अंकान्त ग्राम्य प्रदेश अने बीजी प्राथमिक सगवड चित्तीड पासे चदेरिया नामना नानकडा स्टेशननो नजीक अणघारी रीते मली गई । त्याना एक भला सखी ठाकोरे मुनिजीने जमीन घापी । त्या मुनिजीअे पोतानो तबुवांस शरू कर्यो अने त्या ज अं काटाली अने पयरीली जमीननी थोडो भाग छेती लायक अने रहेवा लायक वनावी त्या ज छेती शरू करी, पशु-पालन साथे हतु ज । अने आसपासना गामडाना साव गरीब लोकोना वालकी माटे अंक नानीशी निशाल पण शरू करी । आ वधु चालतु त्यारे पण तेथो पोतानी प्रिय ग्रथमालानु काम तो चलाव्ये राखता ज । अलवत, अंमा अंकघारी जोईतो वेग आपी न शके, अं पण देखीतु ज छे ।

क्रमे क्रमे अं आश्रम विकसतो गयो अने मुबईनो विद्या भवन साथेनो संबध पण मात्र उपर उपरनो ज रह्यो । चदेरियाना अं सर्वोदय सेवाश्रमनो विकास पण चडती पडतीना क्रममाथी पसार थया वगर न रही शक्यो । पण अते अनी स्थिति घणी सारी अने स्पृहणीय वनी । पण मुनिजी अं कोड अंक वधियार

स्थितिमा रहेवा सर्जयिलाज नथी, श्रेटले जे जे नवा स्वप्नी आवे तेने साकार करवा पूरो पुरपार्थ पण करे । अमने पोताना काम बदल जे बलतर मले ते तो अमा खर्चीज नाखे, पण वधारामा अमने जाणुनार अमना चाहक मित्रो जे काई मदद करे ते पण आवा सेवाकर्ममा तेओ खर्चीन ज सतोप माने ।

मुनिजीनी वृत्ति अने प्रवृत्तिमाथी अनेक तत्त्व तारवबु होय तो ते अने छे के तेमना अने हाथमा जे आवक पडे ते अमना बीजा हाथने लीधे हमेशा ओछीज पडवानी । सग्रहमा अमनी श्रद्धा नही, अने नवा नवा कामो उपाध्य' बिना अमने जप नही । आ तत्त्वने लीधे तेमणे अे आश्रमनी आसपास बीजी पण कंटलीक प्रवृत्तिओ शरू करी अने विकसावी छे ।

मूले मेवाडना, विद्यापुरुष तरीके जाणीता, इतिहास, शिल्प, स्थापत्य आदिना रसिक अने निष्णात जेवा, श्रेटले राजस्थानमा अने त्यानी सरकारमा जे केटलाक विद्वानो अने प्राच्य विद्याना रसिको तथा पुरातन वस्तु सग्रहना उपासको हुता अने छे अे बघानु ध्यान क्रमे क्रमे मुनिजीने राजस्थाननी आदी कोइ सवव्यापक प्रवृत्तिमा जोडवा तरफ लेंचायु । अने ते प्रमाणे समग्र राजस्थाननो समावेश थाय अेवी अेक योजना तैयार करी तेमा मुनिजीने निर्यायिक स्थाने गोठव्या, जेने परिणामे राजस्थान प्राच्य विद्या प्रतिष्ठान नामे संस्थानो जन्म थयो, अने तेनु मुख्य केन्द्र जोधपुरमा अने केटलीक साखाओ राजस्थानना जुदा जुदा भागोमा अाजे काम करे छे । आ मुख्य केन्द्र अने तेनी जुदी जुदी शाखाओमा प्राच्य तत्त्वना साहित्य, शिल्प आदि नमूनाओना अने वस्तुओना अेवा विपुल सग्रह थयो छे के जेने जोनार अे रीते आश्चर्य पाये छे के आटला टू का गला मा मुनिजीअे केवो भगीरथ पुरुषार्थ कर्यो छें । साथे साथे मिथी जैन ग्रंथमाला कामने सभालवा उपरात प्रा संस्था द्वारा प्रकाशित थनारा विविध विषयना सख्याबध ग्रंथोनी जवाबदारी पण अमने शिरे रहेली छे । अतयार लगीमा आवी बधी ग्रंथमालाओ मारफत तेओअे आशारे वघो जेटला ग्रंथो संपादित-प्रकाशित कर्या छे ।

मुनिजी पोतानी काचली अने पछी अने छोडता ज रया छें, ते प्रमाणे पेला सर्वोदय साधनाश्रमनु बधु ज सवस्व भूदानना प्रवर्तक श्री विनोबाजी ने अर्थी दइ अेनी नजीकमा पोताने अने पोताना आश्रितोने रहेवा आदिनी सगबड माटे जोडता नवा मकान वगेरे पोतानी ज कल्पनाथी पोताना नकशाप्रमाणे ऊमा करी लीधा छे । अने राजस्थान प्राच्यविद्या प्रतिष्ठाननु काम त्याथी जोधपुर अने बीजा स्थलोमा अता रही सतत करता रहे छे ।

आ बधु थनु हनु त्यारेज अमना मनमा अमनी बीर प्रकृति, इतिहास ज्ञान अने विद्योपासना आदिने लीधे नवा मनोरथ पुष्पो खोली रय्या हुता । तेमा चित्तोडने मुख्य स्थान हनु । मुनिजी चित्तोडने बीरत्वनु तेमज विद्यानु पण तर्थ माने छे । तेमना मनमा अे संस्कार दड छे के राणा प्रताप अने तेमना पूर्वजो तेमज वंशजोअे जे क्षात्रतेज मेवाडमा प्रगटायु अने चित्तोडमा जे विशेषरूपे दीप्यु ते क्षात्रनेज अे मात्र मेवाडनी सपत्ति नथी, ते तो अने भारतीय सपत्ति छे । बीजु अमना मनमा अे पण छे के शस्त्र पकडनार अने प्राणीनी कुरवानी करनार बग होय त्यारे पण कोइ अेवा कुवेरनी जरूर रहेज छे के जे बीरत्वनी पोषक वधा गोठवण करे । मुनिजी अे आवी कुवेरनी प्रतिक आमाशामा जोइ बली मुनिजीनी मूल विद्योप सनानी वृत्ति तो समदर्शी आचार्य हरिभद्र उपरना तेमना ऐतिहासिक निबधथी लोकोनी ध्यानमा आवी हुतो । अने मुनिजीनो आचार्य हरिभद्र प्रत्ये अेटलोवघो दड आदर छे के तेओ तेमने जैन परंपराना नव संस्कारक गणी हृदयमा उपासे छे । आवा वधा जुदा जुदा मनोरथो माथी तेमनु क्रियाशील मन अे मार्गे बिचरतु हनु के कोइ पण रीते चित्तोड

માટે મુઘ્ય આકર્ષણ હતુ । તેથી તેઓ ૧૯૩૧ ની આસપાસ શાંતિનિકેતન ગયા અને ત્યાં આસન વાધી પોતાની વિદ્યા વિપયક કરવા ધારેલી પ્રવૃત્તિઓની તેમણે યોજના ઘડી, જેમા જૈન વિદ્યાર્થીઓ માટે સપૂર્ણ ફ્રી એવા એક વિદ્યાર્થી ગૃહનુ અને સિંધી જૈન ગ્રંથમાલા નામક સિરીજનુ સ્થાન હતુ , ઉપરાત યથાસમ્બ જૈન તત્વ અને સાહિત્યના અધ્યયન-પ્રધ્યાપન માટેની પણ વિચારણા હતી । આ રીતે શાંતિનિકેતનમા, કામ પ્રારંભાયુ ।

મુનિજી અને અમારા વધાનુ મકાન અમદાવાદમા, એમનુ રહેવાનુ શાંતિનિકેતનમા અને ગ્રંથોનુ મુદ્રણ કાર્ય કરાવવાનુ મુવડમા આ દૂર દૂરની અગવડમાથી છુટવા છેવટે ૧૯૩૪ મા એમણે નક્કી કર્યુ અને અમદાવાદ આવી સિંધી જૈન ગ્રંથમાલનુ કામ ચાલુ રાખ્યુ ।

૧૯૩૮ સુધી આ ક્રમ ચાલ્યો । દરમ્યાન એક મનો પ્રસંગ ઉપસ્થિત થયો । શ્રી કે એમ મુનશી તે વખતે મુવડ રાજ્યના ગૃહ પ્રધાન હતા । એમને એક વિશિષ્ટ દાન મલના ભારતીય વિદ્યાભવન નામક સંસ્થા સ્થાપવાનો વિચાર આવ્યો । એમણે મુનિજી ને પોતા તરફ લેંચ્યા, અને એમને પોતાને ઇપ્ટ અને ફાવતુ કામ કરવાની પૂર્ણ સ્વતંત્રતા આપી । એટલે મુનિજીને મુવડમા રહી સિંધી જૈન ગ્રંથમાલનુ કામ કરવાની વધારે અનુકૂળતા થઈ આવી ત્યાર બાદ ૧૯૪૨ નો ‘Do and Die’ ના સપ્રામનો દેશ મા ઘોષ જાગ્યો । મને લાગે છે કે આ વખતે મુનિજી એ ઘોષમા ન તણાયા એનુ કારણ, મોટે ભાગે તે ઓ જેસલમેરના મહારોના અવલોકન આદિમાં શૂં થાયેલા અને ત્યાંથી એટલી વધી નવી અને ઉપયોગી સાહિત્ય-સામગ્રી લાવેલા કે જેમા એમનુ વિદ્યાવૃત્તિનુ પાસુ વધારે પ્રબલ બનેલુ એ હોવુ જોઈએ । ભારતીય વિદ્યાભવનની બીજી પ્રવૃત્તિઓમા ભાગ લેવાનુ પણ એમને શિર આવેલુ । એટલે તેઓ ભવન સાથે એકદર એકરમ જેવા થઈ ગયેલા । મુનશી જી જેવા ભાગવંતી અને પરશુરામ ભક્ત અને મુનિજી જેવા ક્ષત્રિય વૃત્તિના પરમાર—આ બંનેનુ જોડાણ વિસ્મય ઉપજાવે એવુ તો હતુ જ, પણ ચાલ્યુ । આગલજતા મુનિજીનુ મન મુવડ અને ભારતીય વિદ્યા ભવન થી કાઢક દૂર ને દૂર હસતુ ગયુ, પણ સિંધી જૈન ગ્રંથમાલાની પ્રવૃત્તિ તો તેઓ પૂરા ઉત્સાહથી ચલાવે જ ।

મુનિજીનુ માનસ મુઘ્યપણે તાકિક છે । ઠંડિઓમા ઊઘ્યાં અને રહ્યા છતાં મન એમનુ એથી સતોપાતુ નથી । બીજીવાજુ હિટલરના જર્મનીમા થોડો વખત રહ્યા પછી એમનુ મન એવા કોઈ માર્ગને જાણતુ મેં વારવાર જોયેલુ કે માત્ર એકેલા પોથી-પાના અને પ્રથોના ઢગલાથી શુ ? લોકો વચ્ચે, ખાસ કરી ગરીબો વચ્ચે રહેવુ, એના સત્કાર ઘટતરમા અને ગરીબી-નિવારણમા યથાશક્તિ માગલેવો એવા મનોરથો સેવતા મેં એમને જોયા છે । તેમનુ મન હવે પોતાના જન્મસ્થાન અને પ્રદેશ અણી જવા લાગ્યુ । તેમને જોઈતુ તદ્દન એકાન્ત ગ્રામ્ય પ્રદેશ અને બીજી પ્રાથમિક સગવડ ચિત્તોડ પાસે ચંદેરિયા નામના નાનકડા સ્ટેશનની નજીક અણધારી રીતે મલી ગઈ । ત્યાંના એક મલા સહી ઠાકોરે મુનિજીને જમીન આપી । ત્યાં મુનિજીએ પોતાનો તબુવાસ શરુ કર્યો અને ત્યાં જ એ કાટાલી અને પથરીલી જમીનનો થોડો ભાગ છેતી લાયક અને રહેવા લાયક બનાવી ત્યાં જ છેતી શરુ કરી, પશુ-પાલન સાથે હતુ જ । અને આસપાસના ગામડાના સાવ ગરીબ લોકોના બાલકો માટે એક નાનીશી નિશાલ પણ શરુ કરી । આ વધુ ચાલતુ ત્યારે પણ તેઓ પોતાની પ્રિય ગ્રંથમાલાનુ કામ તો ચલાવે રાખતા જ । અલવત્ત, એમા એકધારી જોડતો વેગ આપી ન શકે, એ પણ દેહીતુ જ છે ।

ક્રમે ક્રમે એ આશ્રમ વિકસતો ગયો અને મુવડનો વિદ્યા ભવન સાથેનો સબધ પણ માત્ર ઉપર ઉપરનો જ રહ્યો । ચંદેરિયાના એ સર્વોદય સેવાશ્રમનો વિકાસ પણ ચઢતી પઢતીના ક્રમમાથી પસાર થયા વગર ન રહી શક્યો । પણ અતે અની સ્થિતિ ઘણી સારી અને સ્પૃહણીય બની । પણ મુનિજી એ કોઈ એક વધિયાર

સ્થિતિમા રહેવા સર્જાયેલાજ નથી, શ્રેષ્ઠે જે જે નવા સ્વપ્નો આવે તેને સાકાર કરવા પૂરો પુરપાર્યં પણ કરે । શ્રેમને પોતાના કામ બદલ જે વલતર મલ્લે તે તો શ્રેમા સ્વર્ચીજ નાથે, પણ વધારામા શ્રેમને જાણનાર શ્રેમના ચાહક મિત્રો જે કાઈ મદદ કરે તે પણ શ્રાવા સેવાક્યમા તેઓ સ્વર્ચીજ જ સતોપ માને ।

મુનિજીની વૃત્તિ અને પ્રવૃત્તિમાથી શ્રેક તત્ત્વ તારવવું હોય તો તે શ્રેજ છે કે તેમના શ્રેક હાથમા જે આવક પડે તે શ્રેમના વીજા હાથને લીધે હમેશા શ્રોછીજ પડવાની । સપ્રહમા શ્રેમની શ્રદ્ધા નહીં, અને નવા નવા કામો ઉપાધ્યય બિના શ્રેમને જપ નહીં । શ્રા તત્ત્વને લીધે તેમણે શ્રે આશ્રમની આસપાસ વીજી પણ કેટલીક પ્રવૃત્તિમા શરૂ કરી અને વિકસાવી છે ।

મૂળે મેવાહના, વિદ્યાપુરુષ સરીકે જાણીતા, ઇતિસાસ, શિલ્પ, સ્થાપત્ય આદિના રસિક અને નિષ્ણાત જેવા, શ્રેષ્ઠે રાજસ્થાનમા અને ત્યાંની સરકારમા જે કેટલાક વિદ્વાનો અને પ્રાચ્ય વિદ્યાના રસિકો તથા પુરાતન વસ્તુ સપ્રહના ઉપાસકો હતા અને છે શ્રે વધાનુ ધ્યાન ક્રમે ક્રમે મુનિજીને રાજસ્થાનની શ્રાવી કોઈ સવવ્યાપક પ્રવૃત્તિમા જોડવા તરફ લેંચાયું । અને તે પ્રમાણે સમગ્ર રાજસ્થાનનો સમાવેશ થાય શ્રેવી શ્રેક યોજના તૈયાર કરી તેમા મુનિજીને નિર્ણાયક સ્થાને ગોઠવ્યા, જેને પરિણામે રાજસ્થાન પ્રાચ્ય વિદ્યા પ્રતિષ્ઠાન નામે સસ્થાનો જન્મ થયો, અને તેનું મુખ્ય કેન્દ્ર જોષપુરમા અને કેટલીક સાક્ષાત્રો રાજસ્થાનના જુદા જુદા ભાગોમા શ્રાજે કામ કરે છે । શ્રા મુખ્ય કેન્દ્ર અને તેની જુદી જુદી શાક્ષાત્રોમા પ્રાચ્ય તત્ત્વના સાહિત્ય, શિલ્પ આદિ નમૂનાઓના અને વસ્તુઓના શ્રેવા વિપુલ સપ્રહ થયો છે કે જેને જોનાર શ્રે રીતે આશ્ચર્ય પામે છે કે શ્રાટલા ટૂંકા ગલા મા મુનિજીશ્રે કેવો ભીરશ્વર પુરુષાર્થ કર્યો છે । સાથે સાથે મિંધી જૈન ગ્રંથમાલા કામને સમાલવા ઉપરાત પ્રા સસ્થા દ્વારા પ્રકાશિત થનારા વિવિધ વિષયના સસ્થાબધ ગ્રંથોની જવાબદારી પણ શ્રેમને શિરે રહેલી છે । શ્રત્યાર લગીમા શ્રાવી વધી ગ્રંથમાલાઓ મારફત તેઓશ્રે આશ્રમે વધો જેટલા ગ્રંથો સપાદિત-પ્રકાશિત કર્યા છે ।

મુનિજી પોતાની કાચલી શ્રેક પછી શ્રેક છોડતા જ રયા છે, તે પ્રમાણે પેલા સર્વોદય સાધનાશ્રમનું વધુ જ સવસ્વ ભૂદાનના પ્રવર્તક શ્રી વિનોબાજી ને શ્રયી દઈ શ્રેની નજીકમા પોતાને અને પોતાના પ્રાશ્રિતોને રહેવા આદિની સગવડ માટે જોડતા નવા મકાન બગેરે પોતાની જ કલ્પનાથી પોતાના નકશાપ્રમાણે ડામ કરી લીધા છે । અને રાજસ્થાન પ્રાચ્યવિદ્યા પ્રતિષ્ઠાનનું કામ ત્યાંથી જોષપુર અને વીજા સ્થલોમા જતા રહી સતત કરતા રહે છે ।

શ્રા વધુ થતું હતું ત્યારેજ શ્રેમના મનમા શ્રેમની વીર પ્રકૃતિ, ઇતિહાસ જ્ઞાન અને વિદ્યોપાસના આદિને લીધે નવા મનોરથ પુષ્પો લીલી રચ્યા હતા । તેમા ચિત્તોડને મુખ્ય સ્થાન હતું । મુનિજી ચિત્તોડને વીરત્વનું તેમજ વિદ્યાનું પણ તર્થ માને છે । તેમના મનમા શ્રે સસ્કાર દહ છે કે રાણા પ્રતાપ અને તેમના પૂર્વજો તેમજ વશજોશ્રે જે ક્ષાત્રતેજ મેવાહમા પ્રગટાવ્યું અને ચિત્તોડમા જે વિશેષરૂપે દીપ્તુ તે ક્ષાત્રતેજ શ્રે માત્ર મેવાહની સપત્તિ નથી, તે તો શ્રેક ભારતીય સપત્તિ છે । વીજુ શ્રેમના મનમા શ્રે પણ છે કે શસ્ત્ર પકડનાર અને પ્રાણોની કુરવાની કરનાર વગ હોય ત્યારે પણ કોઈ શ્રેવા કુવેરની જરૂર રહેજ છે કે જે વીરત્વની પોષક વધા ગોઠવણ કરે । મુનિજી શ્રે શ્રાવી કુવેરની પ્રતિક મામાશામા જોડે વલી મુનિજીની મૂલ વિદ્યોપ સનાની વૃત્તિ તો સમદર્શી પ્રાચાર્ય હરિમદ્ર ઉપરના તેમના ઐતિહાસિક નિબંધથી લોકોનો ધ્યાનમા શ્રાવી હતો । અને મુનિજીનો પ્રાચાર્ય હરિમદ્ર પ્રત્યે શ્રેટલોબધો દહ આદર છે કે તેઓ તેમને જૈન પરંપરાના નવ સસ્કારક ગણી હૃદયમા ઉપાસે છે । શ્રાવા વધા જુદા જુદા મનોરથો માથી તેમનું ક્રિયાશીલ મન શ્રે માર્ગ વિચરતું હતું કે કોઈ પણ રીતે ચિત્તોડ

અને ત્યોના ઐતિહાસિક આચાર્ય હરિમદ્ર તેમજ હદારમના મામાશાની સ્મૃતિ રૂપે કાઢક સ્થાયી કામ કરવું । આ દૃષ્ટિ એ તેમણે હરિમદ્ર સ્મૃતિ મદિર અને મામશા મારતી મવન એ બે સ્મૃતિ મદિરો ચિત્તોડમા ઝભા કર્યા છે, અને ત્યા કાઢક કામ પચેથઈ રચ્યુ છે ।

આ મુનિજીનો પ્રવૃત્તિનુ સાવ હ કુ સાકલિયુ છે । વિશેષ જિજ્ઞાસુ તો એમના પરિચયમા આવે એમના કામો જુએ અને એ પાછલ રહેલી દૃષ્ટિને સમજે તોજ એમના વિશેનો સ્પષ્ટ સ્થાલ મેલવી શકે । સરિલ્કુ જ, એમદાવાદ ૬

૨૧-૧-૬૭

। । ० रि ति नी

विद्याभूति प्रकट सुखमा त त गभीर जोइ ।

विद्याभेखी जिन पट विट्टी क्षात्रसत्त्वाद्धितीया ॥

(स्मृति)

(१)

मानवजीवनमा प्रगल्भयी अलभ्य श्रेया लाभो अर्थात् सद्भाग्यो अनेक मनाया छे । भारे मन सोधी भोट्ट सद्भाग्य सज्जन मनीपीओनो समागम थबो, सत्सग थबो, अगत परिचय थबो-भेत्री थबी, बडोल-बत्सलो सयध थबो भे छे । आ वाचतामा हु मारी जातने भाग्यशाली मानु छु । जे सज्जन मनीपीओना वात्सल्य मने भल्या छे तेमा पडित सुदलालजी अने आचार्य श्री जिनविजयजी छे । बग्नेने हु कानेज फानना अतिम वर्षोमा अने अनुस्नातक अध्ययनना प्रसंगे प्रथम भलेलो ईश्वरनी कृपा थी भे बग्ने मनीपीओनु वात्सल्य भरणु हुजु पण मने स्नेहाद्र करे छे ।

(२)

आचार्य जिनविजयजीने हु प्रथम भयौ ल्यारथीज तेमनी भक्त थई गयो पूनामा भारत जैन विद्यालयमा तेमनी वास हतो । सौ प्रथम आकपर्णो तेमना समृद्ध यथसंग्रहथी । जराक वधारे परिचय थता तेमना उत्सास अर्थो स्नेहथी तेमनी साथे स्निग्ध थई गयो । हेमचन्द्रनु प्राकृतव्याकरण तेमनी पास भएताभएता तेमनी साथे जे विभिन्न भातलियाथो थता तेमाथी तेमनी सरलता, उदारता, तेजस्विता, विद्वत्ता अने सशोधन वृत्तिनो परिचय थतो गयो परन्तु श्रेमनी साथे प्रवाहमा खँची जाय श्रेयोतो श्रेमनो प्राच्यविद्याश्रीना अध्ययन-सशोधन माटे सस्थाश्री स्थापनानो उत्साह हतो । सा १९१६ नी सालनु सम्बरण ।

आ उत्साहनो लाभ सौ प्रथम भाडारकर ओरिअेन्टल रिसर्च इन्स्टिट्यूटने भल्यो । मुतिजीने ते समय पण मोटा मोटा विद्वानो सशोधको मलका थावता । पूनामा भे समयना प्रतिष्ठित विद्वानो डॉ गुरो, डॉ वेल्चे-लकर आदि पण भेमा हुता । भे नया विद्वानो भे साथे मली भाडारकर श्री रि ई स्थापनानो उपक्रम कर्षो हतो । परन्तु मकान करया पैसानी ताण हती । आचार्य जिनविजयजीभे श्रेमने सहायक थवानु योग्य थारु अने सद्गत श्री सासभाइ कल्याणभाइ जवेरीनी मदद थी मुबइना जैन धर्मिकी वासथी सारी श्रेजी मदद करावी । श्रेना परिणामे मुबइ सरकारनो हस्त लिखित प्रतिश्रीनो भडार जे डेपकन कोलेजमा हतो अने जे ते समये मा ओ. रि ई मा सोपायेलो तेना हस्तलिखित पुस्तकोनु डीस्क्रीप्टीव केटलोग करवानु काम तेमने सोपायु । भे काम माटे श्रेमना सहायक तरीके तेमरो मने राख्यो हतो । १९१६ ना अगमास-मार्चथी पून दरमियान श्रेमनी दोरखणी नीचे काम करता हु ति प्रतिश्रीनो प्रथम परिचय थयो अने तेमनी पुष्पिकाश्री

તથા પ્રશસ્તિઓમા સાંસ્કૃતિક ઇતિહાસની કેવી સામગ્રી ભરી છે તેનો ધ્યાલ આવ્યો । એમાથી મને ઇતિહાસ સશોધનનો-લાસકરીને ગુજરાતના ઇતિહાસનો રસ થયો ।

સંસ્થાઓ સ્થાપવાના એમના ઉત્સાહનો બીજો લાભ ભારતીય જૈન વિદ્યાલય (પૂના) ને મળ્યો । સશોધન વૃત્તિએ 'જૈન સાહિત્ય સશોધક' ત્રૈમાસિક સંપાદિત કરાવ્યું । આજ અરસામા મહાત્મા ગાંધી એ ગુજરાત વિદ્યાપીઠની સ્થાપના કરી હતી । તેમા સંસ્કૃત-પાલી-પ્રાકૃતના સાહિત્યના તેમજ આર્ય સંસ્કૃતિના અભ્યાસ ને મહત્વનું સ્થાન મળ્યું હતું । તે અંગે એક અલગ વિભાગ ગુજરાત વિદ્યાપીઠ મા કરવાનો અને મા રી ઇ જેવી સંસ્થા બનાવવાનો શ્રી કાકા સાહેવ કાલેલકર, શ્રી હિન્દુલાલ યાત્રિક, શ્રી રામનારાયણ પાઠક આદિ ન વિચાર થયો હતો । તેનું સંચાલન કરવા ગાંધીજીએ આચાર્ય જિનવિજયજી ને પૂનાથી બ્રહ્મી બોલાવ્યા । બ્રહ્મી આવી તેમને ગુજરાત પુરાતત્ત્વ મંદિરનું નામ કરાવ કરી તે સંસ્થાનું વર્ષો સુધી સંચાલન કર્યું અને એમા શ્રીમદ્ રાજચન્દ્ર જ્ઞાન મંડાર ને સમૃદ્ધિત કર્યો, જેમા તે સમયે પ્રાપ્ય સંસ્કૃત પ્રાકૃત, પાલી આદિ સાહિત્યના પ્રયો તેમજ સશોધન વિષયક અંગ્રેજી, જર્મન, ફ્રેંચ, હિન્દી, વગાલી, ગુજરાતી, પુસ્તકો જર્નલો આદિ અમૂલ્ય સશોધન સામગ્રી એકત્રિત થઈ હતી । એમા પ સુલલાલજી પ ધર્માનન્દ કોસલી, પ. વેન્ચરવાસ, મીલાના ધ્રુવકર નવવી, શ્રી રામનારાયણ પાઠક આદિ સમર્થ વિદ્વાનો અધ્યાપન-સશોધનનું કાર્ય કરતા હતા । આ સંસ્થા દ્વારા તેમણે પુરાતત્ત્વમંદિર અથાવલીનું સંપાદન પ્રારમ્ભ અને 'પુરાતત્ત્વ' ત્રૈમાસિક પણ ચલાવરાવ્યું ।

(૩)

આચાર્ય જિનવિજયજી જન્મે રજપૂત છે । તેમનો ક્ષાત્ર સ્વભાવ તેમના પરિચયના આવેલા વચા જાણે છે । એક પ્રસંગે પૂનાથી મુંબઈ જવા પૂનાના સ્ટેશને તેઓ અંદર જવાના દરવાજા આગલના ટોલાની પાછલ ઊભા હતા તેમની પાછલ હું ઊભો હતો । દરવાજા આગલનો ટિકિટ ચેકર એની મરજી મુજબ મુસાફરોને દાક્ષ કરતો હતો, અને બીજાઓને ધક્કા મારી પાછલ રાખતો હતો । એમા એણે એક વાહને છાતી ઉપર ધક્કા મારી પાછી કાઢી । મુનિજીએ આ જોયું અને તરતજ આગલ વસી એ ટિકિટચેકર ને પકડ્યો અને ઘમઘમાવ્યા, અને એને નરમ વનાવી દીધો ।

આ જ પ્રકૃતિના વલે જ્યારે ગાંધીજીએ મીઠાની લડત ઉપાડી અને વિરમ ગામમા સ્ત્રીઓ ઉપર તે સમયના હિંદીઓને ત્યા અમલદારોએ ઘોડા ઘોડાવ્યા ત્યારે તેમનો જીવ ઝૂકતો ઉઠ્યો અને લડતમા જોડાઈ જેલવાત સ્વીકાર્યો ।

આ જ સાહસિક પ્રકૃતિએ તેમને જર્મની મોકલ્યા અને ત્યા જર્મન વિદ્વાનોનું માન પામ્યા । પણ તે વખતે હિંદીઓને ત્યા રહેવા-અમવાની અગવડ જોઈ તેમણે 'હિન્દુસ્તાન હાઉસ' નામની સંસ્થા સ્થાપી ।

જર્મની થી પાછા આવી તેઓ શાંતિ નિકેતનમા જોડાયા । એજ અરસા મા તેમણે કલકત્તાના શ્રીમંત શેઠ વહુદુરસિંહ જી સિંધીના ઉદારદાન થી સુપ્રસિદ્ધ 'મિંધી જૈન ગ્રંથમાલાના સંપાદનનું કાર્ય પ્રારમ્ભ । પ્રથમાલા ભારતની પ્રાચ્ય પ્રથમાલાઓ મા એનું વિશિષ્ટ સ્થાન ધરાવે છે । તેમા ૫૦ ઉપરાત વિવિધ વિષયના દુર્લભ એવા સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, અપભ્રંશ આપાઓમા લસાયેલા પ્રયો પ્રસિદ્ધ થયા છે ।

श्री कर्नयालाल मुनशीश्रे भारतीय विद्या भवननी मु बइमा स्थापना करी त्पारे तेनु सचालन करवा तेमणे आचार्य श्री जिनविजयजी ने निमत्री तेमने सस्थारा डिरेक्टर पदे स्थाप्या । आचार्यश्रीश्रे पोतानो अमूल्य ग्रथभंडार आ सस्थाने समृद्ध बनावया समर्पित कर्यो । सिधी जैन ग्रथमालानु सम्पादन-प्रकाशन पण अे मस्था द्वाराज कयुं उपरान्त "भारतीय विद्या" नामनु त्रैमासिक पण सपादित करवा माळ्य ।

(४)

स्वराज्य प्राप्त थया पछ्ही अेमना वतन राजस्थाने अेमने अपनाव्या । अेमनी प्रौढ विद्वान-संशोधक-सपादक तरीके रूढ थयेली प्रतिष्ठाथी आकर्षाई राजस्थान सरकारे अेमना अध्यक्षपद नीचे राजस्थान पुरातत्त्व मंदिरनी स्थापना करी । अे मा अेमणे लगभग लाख जेटली सख्या मा हस्तलिखित प्रतिभोनी भंडार कर्यो छे । अेनी ग्रथावली मा संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश राजस्थानी आदि भाषाओ मा लक्षायेलु विविध विषयोनु साहित्य लगभग ६० ग्रथोमा प्रकाशित थयु छे । हजु पण तेओअे सस्थानु सुकान समाले छे । हु आशा राखु छु के राजस्थान सरकार अेमने जोइअे तेवी अनुकूलता करी आपी राजस्थान पुरातत्त्व मंदिरनु सचालन तेमना हस्तक ज राखे ।

आचार्य हरिभद्रनु चित्तौडगढ मा उचित स्मारक करवानो तेमनो उत्साह हजु ऊमोज छे । राजस्थान सरकार अेमने अे महान कार्यमा सहकार आपसे अेवी आशा राखवी वधारे पडती न गणाय ।

भारत सरकारे अेमने 'पद्मश्री' बनावी कइक कदर करी छे । असतोष अेटलीज छे के प्राच्यविद्याना संशोधन मा आटलु विपुल अने समर्थ काम करनारनी आटलीज कदर !

(५)

आचार्य जिनविजयजीनु व्यक्तित्व अेमना परिचयमा आवेला सी कोइना चित्त ऊपर मुद्रित थाय अेवु छे । अेमनी ऊची, पातली पण भव्य आकृति, मोटा पगला भरती अेमनी चाल, काला चश्मा थी अ कित अेमनी प्रभावशाली मुख मुद्रा, अेमनी अस्खलित वाणी—सौम्यभावे संस्मित अने रोपाविष्ट होय त्पारे उप्र मा वधु अेमना व्यक्तित्वने अ कित करे छे ।

गुजरात-राजस्थानना आ विद्यामूर्ति युवान विद्वान संशोधकोने चिरकाल मार्गदर्शन करावे अेवी अमिलाया अेमनो आ कृपापात्र अ तेवासी जे वो आ प्रपणे मवे छे । अेमनी जे छवि मारा मनमा रही छे ते—

"विद्याभेखी जिन षटविंटी क्षात्रसत्त्वा विद्यामूर्ति" नी छे । अेवानो अेम प्राप्त थवा थी हु मारो जातने घन्य गणु छु ।

નિ તી ર તી

પરમ આદર પાત્ર મુનિજીની સાથે માગે પ્રથમ પરિચય થયો માગે સદ્ગત કરુણાશકરના સાનિધ્યમ થયો હશે એમ સ્મરણ છે । કરુણાશકર તેમને મહારાજ કહીને ઉલ્લેખતા તેમ્રોશ્રીના પૂર્વજીવનની તેમજ તેમના સ્વાધ્યાય ચગેરેની વાતો કોઈ કોઈ વાર મારો તે સામલવાનો અધિકાર નહિ હોવા છતાં પર તેમ્રો કરતાં આ રીતે પરોક્ષભાવે તેમની પ્રતિમાના દર્શન થયેલા ।

પછી તો શાન્તિ નિકેતનમા પ્રત્યક્ષ રીતે મુનિજીને મલવાનુ થતુ , કોઈ કોઈ વાર વાતો પણ થતી, અલબત્ત અમ્યાસ વિષયક જ્યારે જ્યારે તેમ્રો મલતા ત્યારે ત્યારે એક માતાના જેવા હુ કાલા સ્નેહથી મારા જેવાં બાલકને બોલાવતા, કોઈ કોઈ વાર તેમ્રોશ્રીની આજ્ઞામાથી પ્રભાવ પણ ખરતો । કદાચ આ મારી અગત સમજ કે લાગણી હોઈ શકે છે ।

તે સમયે (ઈ.સ. ૧૯૩૧-૩૪) જૈન દર્શનને માટે રવીન્દ્રનાથે વિદ્યાભવન (અનુસ્નાતક સંસ્થા) માં સ્થાન આપેલુ પરિણામે વિદ્યાર્થીઓ અમ્યાસીઓ ત્યાં રહેતા । મારી પહેલે તેવાં કે અમ્યાસી ઓ રહેતા । દલસુખભાઈ માલવણિયા અને શાંતિલાલ વનમાલીદાસ શેઠ મુનિજી જ્યાં રહેતા ત્યાં એક નાનકડુ રસોડુ પણ ચાલતુ , તેની વ્યવસ્થા એક વહેન કરતા । સોનુવહેન પૂ. નંદલાલ વસુના કલા મલમમા કલાનો અમ્યાસ કરતા, જયતીલાલ મહેરો પણ ફોટોગ્રાફી તેમજ ચિત્રો કરતા । મુનિજી ની સાથે વીજા કે એક છોકરાઓ પણ રહેતા । આ તેમ્રો શ્રીનો એક નાનકડો પરિવાર હતો ।

મુનિજી તો પોતાના સશોધનના કાર્યમાજ પ્રવૃત્ત રહેતા, એટલે કોઈ કોઈ વાર સવારે કે સાંજે અમ્યાસ ગુરુદેવ કાંઈ વાચવાના હોય ત્યારે તેમના ક્ષણિક દર્શન થતા । ગુરુદેવ તેમના પ્રત્યે આદરથી જોતા અને વત્તતા, એવુ સ્મરણ છે ।

તેમ્રો એક જૈન સુવાચક માણુ છે, એટલે શુષ્કતાના સાવક હશે, કાયકવેશ આવનાનુ પાલન કરતા હશે એવી એક આતિ હતી એ આતિ ટૂંકી ગઈ એક પ્રસંગે । દૂર દૂર ગામથી આવેલા એક વૃદ્ધ ઢાઢીલાલા સતારના વજવમાને વજાવતા તેમને ત્યાં જોયા । મુનિજીને સંગીતવિદ્યામા તલ્લીન લીઠા । તે ઓ સંગીતના અનુરાગી છે, તે ત્યારે સમજાયુ । એ વૃદ્ધ વજવંમા સતાર પર વિશિષ્ટ કાવુ ધરાવતા જાણે ચીણા ન બાગી રહી હોય એવો અંધાલ આવતો । કદાચ ગુરુદેવ પણ તેમને મામલતા । હજુ પણ તેમની આકૃતિ મારા મનમા સ્પષ્ટ છે । મારા મિત્ર ભાઈ કૃષ્ણલાલે એક વૃદ્ધ સંગીતકારનુ કેટલુ ચિત્ર જોયુ ત્યારે હું આશ્ચર્ય પામી ગયો કે તેમણે એક વૃદ્ધનુ જ જાણે આલેક્ષન ન કર્યું હોય । મુનિજીનાં જીવનના આ એક પામાની મારે માટે ઉપલબ્ધિ હતી ।

पछी तो बर्षों बीती गया । अमदावाद आर्वीने एक शालानी स्थापना करवाना विचारो आववा लाग्या । तेनु नामकरण पण कथुं 'भारती विद्यालय' ए नाम नक्की थ्यु । शालानी स्थापनानो एक दिवस एक महुरत, पण निमया । ते प्रसंगे दीप पण मुनिजीने हाथेज प्रगटावेलो । तेओश्रीना आशीर्वाद घालाने मलेला । ते अनुष्ठाननु एक नानकडु आप्तमंडल साक्षी हतु ।

त्यांर पछी पण कोई चार मलवानु थाय छे त्यारे एक पिताना वात्सल्ययी बधु पूछे छे ।

तेओश्रीने अतरना भाववदन ।

ता० २१-१-१९६७

— — — — —

स्थित ध्ये पुन सम्पादन करवानी तेमनी बगल बाजे ज्यारे जोड छु ह्यारे परेपर तेमो प्रेरणाभूतिन वदनीय अ नहि अनुकरणीय पण बनी जाय छे । आबो छे तेमनो सम्पादननो रम ।

तेमणे आ सम्पादननो रस कहो के चेप कहो धराने लगाब्यो छे । अने परिणामे प्राप्यो जोड्ये छोय के तेमना द्वारा सम्पादित अ थप्पलाओया अनेकनो सहकार तेमो सई बन्या छे ।

सम्पादननो सख्याना प्रमाणमा तेमनु स्वतन्त्र सखाए धोखु गणाय । पण तेमणे जे काई गप्पु छे ते बाजे पण भकाब्य ज छे । इतिहासनी वास्तवमा एबी तेमनी चीवट प्रारम्भी ज हती । प्राचाय हरिनदना समय विधे तेमणे प्रथम निबध लख्यो हतो ते पूनामा इ० स० १९१६ मा भरायेल ओगियेटन कोन्फ्रेंसना प्रथम अधिवेशन मा बाच्यो । बाजे लगभग पचास वर्ष पछी पण ते निबधनु मूल्य पठ्यु नथी, पण डॉ० जेबेरी जेवा विद्वानो पण पोताना मतब्यो ए निबध ने बाधारे बदल्या छे, भाव भन्नु मूल्य छे । तेमना जैन विगना ऐतिहासिक लखाणो नो सक्षेप करीने हमरा ज 'जैन इतिहासनी भलक' नामे एक पुस्तक प्रकाशित ययु छे, ते जोबाधी ब्याल भाबे छे के जैन इतिहास क्षेत्रे प्राचार्य श्री जिनविजयजी ए केवु वैविध्यपूर्ण लघु छे ।

प्राचार्य जिनविजयजी केवल विद्वान नथी पण साथे भारतीय जीवनना जे विविध पासा छे तेमा सक्रिय रस पण ले छे । जर्मनीमा विद्या प्रर्थे गया ह्यारे पण त्या मा सदीना प्रथम बीबीमा तेमणे बर्लीनमा इन्डिया हाउसनी स्थापना करेली । पाछा प्राची भारतीय राष्ट्रव्यापी स्वातन्त्र्य लढतमा जोडामा घने घरा-सणामा मीठु पकवनार डूकडामा नेता पण बन्या हुता । बाजे पण तेमणे चित्तोड पासि च्चेदरिया नामना नाना गानडामा सर्वोदय आश्रम स्थाप्यो छे अने त्या बाल मदिरनी अने रोगीओने दवा-दारनी सम्वद पण करी छे । छेतीनो अने बगीचानो शोख तेमणे जे प्रकारे कैलव्यो छे, तेथी छी तेमो छोटनी मावज्ज करनार मासो धी बरा पण ओछा उतरे एवा नथी । विद्या साथे आरम रचनात्मक सक्रिय कार्योनी रस मायेज अन्यत्र जोवा मले छे ।

प्राचार्य जिनविजयजीनु जीवन अने तेमनी विचारणाओनो ज्यारे विचार करीये छीए ह्यारे तेमनु एक लक्षण बढी भाबे छे ते ए छे के तेमो एकज वस्तु के विचारने चोटी रहता नथी, पण नित्य नूतन जणाय छे । जीवनमा तेमणे अनेक बेगो बदल्या, तेम अनेक विचारसरणीओ पण छुल्ले मने स्वीकारी अने छोडी । अने प्राज सर्वोदयनी साधनामा प्राचीने ऊभा छे । तेमणे पोताने हाथे अनेक मकानानु ज निर्माण कयुं छे एम नथी, अनेक विद्यासंस्थाओनु निर्माण पण कयुं छे । पण स्वभाव प्रमाणे तेमो ब्याई मूढ बई चोटी शकता नथी । स्व माननी जाणवारी ए मुख्य वस्तु छे, एमा काई बाधा भाबे ते गने तेवी प्रतिष्ठानु स्थापन होय पण ते छोटता जर पण प्राचको अनुभवता नथी ।

परिभाषामा विचार करीये तो तेमने फकीर कह्वा के ससारी ए नह्की करी शकाय तेम नथी । जैन साधुनो वेप नानपणमा स्वीकार्यो हतो, पण ते वेगामा पण अनेक वेस थया पण मन ब्याई रम्पु नहि, वेस परिवर्तन कयुं एटले कह्वाय तो ससारी अने श्रमण नही छता तेमना जीवनमा ससार अने आश्रमप्यनो जे तुमेन छे ते कोई पण परिभाषामा बाधो शकाय तेवो नथी । पैसा कमाय छे, घर बाधे छे, पण पैसा पैसा के घरनो मोह नथी । शुद्धस्थ छेम रहे छे पण ब्रह्मचारी छे, परम्मा नथी । जया जयतनो लगननो प्रादम

વોપડીમા વાંચીયે છીએ પણ તેથી ઝૂંચો આદર્શ જીવનમા તેમણે સિદ્ધ કરી બતાવ્યો છે । લગ્નની ભાવના વિના પણ પુરુષ અને સ્ત્રી સાથે રહે અને અન્યના છોકરાઓને સસારી જેમ ડહેરે શ્રાવો અદ્ભૂત સસાર તેમના જીવનમા જોવા મળે છે । અનાસક્ત આશ્રમ જીવન ગૃહસ્થના ઘરમા સદુ કરવુ એ આશ્ચર્યજનક વીના છે । એમનુ ઘર એ ચાલુ અર્થમા ગૃહસ્થનુ ઘર નથી તેમ આશ્રમ પણ નથી । અને છતાં વળે છે । સસારીઓના વસવાટથી દૂર જઈ તેમણે કોઈ આશ્રમ બનાવ્યો નથી । પણ બાહ્ય દેખાવે એક સસારીના ઘર જેવું જ ઘર હોય અને તે પણ સૌ સસારી ઘરોની વચ્ચે, છતાં વાતાવરણ આશ્રમનુ હોય શ્રાવુ વિરલ દશન તો આચાર્ય જિનવિજયજીના ઘરમા જ થાય । મુનિજીનો આ સાધનામા શ્રી મોતી વેનનો ફાલો નજીવો નથી । મુનિજીએ નાનપણમા વગર સમજણે જે સસાર ત્યાગ કરેલો તે સમજ્યા ત્યારે નવે રૂપે ત્યાગ્યો એમ કહી શકાય । અને તે રૂપ તેમનુ પોતીકુજ છે । સસાર ત્યાગી સાધુ બનનાર અને પાછા સાધુમાથી સસારી થનાર અનેક શ્રમણો ને જોયા છે પણ આ શ્રમણ કોઈ જુદી જ માટીનો ઘઢાયો હોય એમ જણાયુ છે । શ્રમણમા જે ત્યાગ ભાવનાનુ પ્રાબલ્ય જોડાયે તે તેમના જીવનમા એવુ તે ચણાઈ ગયુ છે કે ગમે તે વેશમા તેઓ હોય ત્યાગની ભાવના તો ડમરો તદ સ્ફટિક જેમ વિશુદ્ધ રૂપે વિકસતી જ ગઈ છે । આથી તેમણે પોતાની કમાણીનો ઉપયોગ પોતાના જીવન વૈભવમા નહિ પણ લોકહિત અને સમાજ હિતના કામમા કર્યો છે । માજે તેઓ આચાર્ય હરિભદ્રનુ, મામાશાહનુ અને સર્વવર્મ સમન્વનુ સ્મારક રચી રહ્યા છે । તેમા તેમની જ કમાણીનો મોટો ભાગ खરचाई ગયો છે । છતાં પણ તેઓ તો ધાયુ કાર્ય કરવાના જ । તેમની કમાણીના પ્રમાણમા તેમની જીવન જરૂરિયાતો ઘણી જ ઓછી કહો કે ન જીવી । એટલે જે કાઈ વચે તે પોતાની ધૂન પ્રમાણે ધર્મ કરતા નેમને જરા પણ સંકોચ નથી । શ્રાવી છે તેમની ત્યાગ ભાવના શ્રાવા પુરુષોના સંસ્પર્કમા આવડુ અને તેમના જીવનમાથી કાઈક યથા શક્તિ શીખવુ એ જીવનનો લઘાવો છે । એ મને મલ્યો છે, તે વલ્લ તેમનુ ઋણ સ્વીકારતા આનંદ જ થાય છે । આપણે સૌ ઈચ્છીયે કે શ્રાવા મહાપુરુષ ને દીર્ઘાયુ મળે અને આદર્યા પૂરા કરે ।

मुनि श्री जिनविजयजी की कहानी उनके स्वलिखित पत्रों की जबानी

किसी भी व्यक्ति के पत्र उसके सही मूल्यांकन के बहुत बड़े और महत्वपूर्ण साधन होते हैं। समय समय पर मनुष्य की प्रकृति, रुचि, विचार, प्रगति एवं प्रवृत्ति में जो परिवर्तन होता रहता है उसका यथार्थ परिचय इन पत्रों के माध्यम से भलीभांति मिल जाता है। इतना ही नहीं पत्र लेखक की भावी योजनाओं, कल्पनाओं, उसकी काय-पद्धति और सूक्ष्मभावों का पता भी इन पत्रों से ही सर्वाधिक मिलता है। पत्र लिखते समय व्यक्ति सहज और सरल बनकर अपने सारे सुख-दुख, हर्ष-शोकादि की अनुभूति को व्यक्त कर देता है। अतः व्यक्ति के स्वयं के लिखे हुये पत्र-साहित्य का बड़ा महत्व है।

सस्ता-साहित्य मंडल से प्रकाशित कुछ पुरानी चिट्ठियाँ (श्री जवाहरलाल नेहरू के सग्रह की) नामक पुस्तक के प्रारम्भ-प्रकाशकीय में लिखा है—“ससार की सभी विकसित भाषाओं में पत्र साहित्य को बड़ा महत्व दिया जाता है और उसके भंडार में वृद्धि करने के लिये बराबर गम्भीर प्रयत्न होते रहते हैं। अनेक भाषाओं में ऐसे पत्र सग्रह निकले हैं और निकल रहे हैं। जो पाठकों का मनोरंजन तो करते ही हैं, उनको प्रेरणा भी देते हैं”।

सच बात यह है कि पत्रों की अपनी विशेषता होती है। वे दिल खोलकर लिखे जाते हैं। उनमें लिखनेवालों का हृदय और व्यक्तित्व बड़ी सच्चाई के साथ बोलते हैं। बनावट अथवा सजावट की उनमें गुंजाइश नहीं होती यही कारण है कि पाठकों के मन पर उनका सीधा और गहरा असर पड़ता है। पत्र साहित्य की लोकप्रियता भी इसी वजह से है।

सस्ता साहित्य मंडल, हिन्दुस्तानी अकादमी, आदि कई स्थानों से गांधी, विनोबा, जमनालाल बजाज, महावीर प्रसाद द्विवेदी, गालिल, आदि के पत्र सग्रह निकल चुके हैं। पर वे मण में कण की तरह और समुद्र में बिन्दु की तरह हैं।

पत्र लेखन पद्धति के रूप में कई संस्कृत ग्रन्थ मिलते हैं उनमें से कुछ प्रकाशित भी हो चुके हैं। उन ग्रन्थों में किन किन व्यक्तियों को किस-किस तरह से पत्र लिखे जाने चाहिये उसके मजमून हैं। विशिष्ट व्यक्तियों के लम्बे लम्बे विशेषण विशेष रूप से उल्लेखनीय है।

पुरातत्वाचार्य मुनि जिनविजयजी ने समय-समय पर अनेकों व्यक्तियों को हजारों पत्र लिखे होंगे। पर उनकी सुरक्षित रखने वाले विरले ही व्यक्ति होंगे। आदरणीय श्री अग्ररचन्द जी भवरलाल नाहुटा का मुनिजी से गत ३० वर्षों से विशिष्ट साहित्यिक संबंध रहा है। मुनिजी के अधिक पत्रों को उन्होंने प्रयत्न-पूर्वक संहाल कर रखा है। इन पत्रों द्वारा मुनिजी के जीवन एवं कार्य पर काफी अच्छा प्रकाश पड़ता है।

किस समय वे कहा थे ? कब-कब उनका स्वास्थ्य कैसा रहा ! कब कहा गये, कौनसे विशिष्ट कार्य किये, उनकी क्या इच्छा व योजना रही, उनकी रुचि एवं प्रकृति कार्य पद्धति आदि अनेक बातों पर इन पत्रों द्वारा प्रकाश मिलता है । अतः प्राप्त पत्रों के कुछ आवश्यक अंश यहाँ उद्धृत किये जा रहे हैं । वास्तव में इन समस्त पत्रों तथा ऐसे ही मुनिजी के लिखे अन्य पत्रों का संग्रह ग्रन्थ प्रकाशित होना आवश्यक है ।

अहमदाबाद

२३-११-३७

आप जानते न हो तो जान रखें कि मेरा किसी गच्छ या संप्रदाय के साथ न राग है न द्वेष है । मैं तो गुणानुरागी हूँ और सब गच्छों को और सब संप्रदायों को समान भाव से देखता हूँ । हाँ ऐतिहासिक दृष्टि से और प्रमाणों से जो मुझे ठीक मालूम है उसका विधान करना चाहता हूँ । सच्ची ऐतिहासिक दृष्टि हमें सम्पूर्ण ज्ञान प्रदान करती है । सांप्रदायिक मोह हमें मिथ्या ज्ञान की ओर और और भी लेजा सकता है । सुज्ञेपु किमधिकम् ।

हमारा ध्येय तो गच्छ संप्रदाय आदि के परे रहकर जैन धर्म के गौरवशाली पुरुषों का जगत् में यश फैलाने का है । वह किसी भी गच्छ का हो या संप्रदाय का हो ।

बम्बई

१४-६-३८

‘राजस्थान’ में आपका लेख पढ़ा । प्रसन्न हुआ । राजस्थान के योग्य आपके पास बहुत सामग्री है उसे निकलवाइये । मैं तो यहाँ पर ग्रन्थों के सम्पादन में फंसा हुआ हूँ । खरतरगच्छ के आचार्य और विद्वानों की वे कृतियाँ जो इतिहासोपयोगी हो तथा सार्वजनिक दृष्टि से साहित्यिक विशेषता रखती हो, उन्हें हम प्रगट करना लाभदायक समझते हैं । यहाँ ओनरेबुल मिस्टर मुन्शी के प्रयत्न से एक रिसर्च इन्स्टिट्यूट खोलने का प्रयत्न हो रहा है । इसका संचालन करने में हमारा विशेष योग्य रहेगा और इसलिये हमको अभी यहाँ पर ही ज्यादा ठहरना पड़ेगा ।

सावरमती,

अहमदाबाद

१७-११-३८

यहाँ पर कल परसी दो दिन हेमचन्द्र जयन्ति निमित्त उत्सव है उसी प्रसंग के लिये आना पड़ा है आप जानते ही हैं कि ऐसे ग्रन्थों का संचोधन कोई आठ पन्द्रह दिन का थोड़ा ही काम है । उसके पूरा होने में कोई तीन चार महीने चाहिये । सिवाय हमारे हाथ में तो बीसियों काम हैं वह प्रति मोहन माई के पास यहाँ

छ महिना पड़ी रही। अगर हमारे पास होती तो उद्धार हो जाता। हमारी इच्छा तो यही रहती है कि ऐसी दुर्लभ अलभ्य कृतियाँ हैं उनका उद्धार हो जाये तो अच्छा है। हमारी दृष्टि में इन मणियों की जो कीमत है वह श्रीरो के लिये काँच भी नहीं है और हम जिस ढग से इसका उद्धार कर सकेंगे वैसा श्रीरो के लिये अशक्य है।

बम्बई

२७-६-३६

“राजस्थानी” मे मेरे परिचय के विचार को सुनकर मैं आपके सौजन्य का बहुत ही कृतज्ञ हूँ - लेकिन मुझे अपने विषय मे कहने लिखने का खूब सकोच होता है। ग्रन्थ और ग्रन्थकार के लिए पाच वर्ष तक उनका तकाजा रहा तो भी मैं एक अक्षर भी उन्हें न दे सका। स्वयं ही इधर उधर से उन्होंने इकट्ठा किया था। बड़ौदे सरकार की ओर से जो व्याख्यान माला निकली और जिसकी नकल आप अहमदाबाद से ले गये हैं उसमे पण्डित श्री लालचन्द जी गांधी ने और डा० हीरानन्द जी शास्त्री ने कुछ लिखा है—डा० सुनीतिकुमार चटर्जी ने अंग्रेजी मे सिधी जैन ग्रन्थमाला के बुलेटिन मे कुछ लिखा है—और भी बहुत से मित्रो ने इधर उधर लिखा है—लेकिन मेरे पास नहीं है। लेखो वर्गरह की सूची भी मेरे पास नहीं है और सब कुछ याद भी नहीं है—‘सरस्वती’ मे सबसे पहले लेख लिखने शुरू किये थे स्वयं आचार्य द्विवेदी जी ने उनकी बड़ी प्रशंसा की थी और मेरे दो एक गुजराती लेखो का खुद उन्होंने हिन्दी करके अपने नाम से प्रकाशित कर मुझे आत्मीय कह कर लिखा है। यह तो ठीक तब हो सकता है कि आपके जैसा सन्मित्र पास में बैठकर कुछ नोट करले और फिर लिख लें। मेरे से यह होना कठिन है।

बम्बई

३-१०-३६

पहले के प्रारम्भ के लेख जैन हितैषी, आत्मानन्द प्रकाश, बम्बई समाचार, गुजराती कान्फ़ेस हैराल्ड आदि में निकलते थे, उनकी तो मुझे पूरी स्मृति भी नहीं रही है, मेरे पास उनके कटिंग वर्गरह भी नहीं है। सम्पादित ग्रन्थों के नाम प्राय मिल जायेंगे।

बम्बई यूनिवर्सिटी मे दिये व्याख्यान अभी छपे नहीं—मेरी तरफ से ही विलम्ब है लेकिन क्या किया जाये। आप जानते ही हैं कि अपना काम कितना अश्रमाय और सामग्री की अपेक्षा रखता है। इस वर्ष उनको भी तैयार करने का प्रोग्राम है।

बम्बई

७-१०-३६

हमारी इच्छा तो केवल साहित्य के उद्धार की है और यह सब कृतियाँ प्राय आपके ही गच्छ की हैं सो उद्धार करें यश आपको भी होगा ही।

एक और बोझ मेरे ही सिर पर आ पड़ा है वह है यहाँ नवीन स्थापित भारतीय विद्या भवन की ओर से 'भारतीय विद्या' नामक त्रैमासिक का प्रगट करना ।

इसमें कोई शक नहीं कि यह (युगप्रधानाचार्य खरतर) 'युवावली' एक अद्वितीय प्रसिद्ध कृति है और इसे अच्छी तरह सम्पादित कर सुन्दररूप में प्रगट करने से अपने इतिहास की अच्छी महत्ता होगी ।

बम्बई

ता० २२-१२-३६

काम बहुत है और सब अकेले हाथ करना पड़ता है मेरी प्रकृति ही कुछ ऐसी है कि दूसरों का किया हुआ पसन्द ठीक नहीं आता । सब प्रूफ मुझे ही देखने चाहिए, सब प्रकार का गैटअप मुझे ही ठीक करना चाहिए । इस प्रकार सब बातें मुझे ही करनी पड़ती हैं ।

बम्बई

२०-७-४०

कोई २॥-३ महिने से मेरा स्वास्थ्य कुछ गड़बड़ा रहा है । खास बीमारी तो कोई नहीं है लेकिन कार्याधिक्य के कारण अशक्ति और मदता बहुत आ गई है । मस्तिष्क शून्य सा हो गया है और काय करने का उत्साह बहुत मद हो गया है । इस सब से दो एक महिने से लिखना पढ़ना प्रायः बन्द कर रखा है ।

बीकानेर से श्रीमान् स्वामी नरोत्तमदासजी ने मेरे पास कुछ रिप्रिंट भेजे हैं जिनमें उन्होंने मेरी जीवनी छापी है । आप लोगों ने मुझ पर इतना अत्यधिक भ्रमत्वभाव बतलाकर मेरे लिये जो यह 'राजस्थानी' में लेख दे दिया है—मैं उसके बारे में आप लोगों का किन शब्दों से मेरा हार्दिक आभ्यर्थन प्रकट करूँ, सो समझ में नहीं आता । मैं तो आपहीं मे से एक हूँ ऐसा अपने को समझ रहा हूँ इसलिये मेरे लिये कुछ लिखना अपने मुँह अपना ही बखान करने जैसा है । खैर—यह तो आप सज्जनों का है—मैं उसे कैसे नागवार बर सकूँ ।

बम्बई

४-८-४०

मेरा कुछ स्वभाव ठेठ ही मे अकेले आप ही काम करने का आदी हो गया है सो बिना स्वयं किये किसी काम में सतोष नहीं होता । दर अमल मैंने अपने जरीर से बहुत अधिक काम लिया है इससे अब इन बेचारे के कमजोर होने में कोई दोष भी नहीं है ।

बम्बई

२७-११-४०

आजकल काम की बड़ी मरमार है। और आप जानते ही हैं देश में राजकारी विषय की बड़ी गड़-बड़ो मच गई है। हमारी इस सस्था के मस्थापक मु शीजी भी जेल में जाने की तैयारी में हैं—मो भवन की पीछे की व्यवस्था कैम की जाय इस विषय में दिन रात परामश करने में लगे रहना पड़ता है। मुझे आपका खजाना देखना है और वहा के विद्वान मित्रों से मिलने की भी बड़ी उत्कठा है। देखें यह इच्छा कब पूरी होती है।

शायद मेरे जैसे से जो एक दफह चित्त उचट गया और इन पोथी पत्रों को फेंक दिया तो फिर जिन्दगी तक हाथ में लेने का जो नहीं होगा। आजकल भी मन को मैं बड़े जोर से दावे बैठा हूँ—सब साथी और नेतागण जेल में जा रहे हैं और मेरे से जो कंसा बैठा जाय पर मु शीजी आदि बड़ा दबाव डालकर यह रहे हैं कि तुम जेल में गये तो फिर यह सारा साहित्य का काम बिगड़ जायगा और लापो रुपयो का नुकसान होगा। अभी भा० वि० भ० में ८-१० स्कॉलर काम कर रहे हैं, वे सब निकम्मे हो जायेंगे इत्यादि—सो मैं मन को मारकर इस काम में मर रहा हूँ। इधर शरीर भी अब बड़ी परेशानी कर रहा है लेकिन सोच रहा हूँ कि यदि काम बन्द हो गया तो फिर सदा के लिए हुआ समझिये। और सामग्री जो इतनी इकट्ठी हुई पड़ी है वह सब निरर्थक हो जायगी—खैर।

हमारे पुराने यतिलोग साहित्य के क्षेत्र में कितना महान और अनेक विषय कार्य कर गये हैं इस दृष्टि से ऐसे साहित्य का बड़ा उपयोग है और हमे अपने पूर्व पुरुषों की कृतियों को प्रकाश में रख कर अपना ऋण चुकाने का लाभ उठाना चाहिए।

साबरमती, अहमदाबाद

२०-४-४१

मैं कुछ बीकानेर आने की इच्छा से यहां पर रुक रहा—पर यहां पर पिछले ४ दिन से हिन्दु-मुसलमानों का बड़ा भयानक झगडा शुरू हो गया है जिससे सारा शहर आतंक से घिरा हुआ है। सब प्रकार का व्यवहार बन्द है और लूट-मार, आग आदि के भयकर काम चल रहे हैं। जो जहा बैठा वह वहीं बैठा हुआ है। मकान में से बाहर निकलने की किसी की हिम्मत नहीं है। सो इस तरह मेरा मनसूबा जहा था वही रह रहा है। आप हैं इसलिए आने की बड़ी उत्कठा बनी हुई है—पर कौन जाने विधि का क्या सकेत है? मामला शांत हो गया तो भगल या बुध के दिन निकल आने का इरादा है—नहीं तो फिर आना सम्भव नहीं। आने के विषय में जो निर्णय होगा वह आपको सूचित कर दूंगा।

वम्बई
२०-५-४१

आपकी सागरी बड़ी सुरक्षितता के साथ रखी हुई है। आपने ऐसी अनमोल चीजें जिस विश्वास के साथ मुझे दी हैं उसका स्वपन में भी कोई दुरुपयोग नहीं होगा।

प० सुखलाल जी यही हैं और यशोविजयजी के बारे में कुछ विस्तृत निबन्ध सामग्री इकट्ठी कर रहे हैं।

भाई हजारीलाल को सप्रेम शुभाशीर्वाद—उनका मेरा उस व्याख्यान का सार वाला लेख आज ही मैंने 'अनेकान्त' में पढ़ा। बड़ी जल्दी से लेख तैयार कर डाला और छपवा भी दिया। सो जानकर हैरान सा हो गया कि यह कहा से और कैसे आ गया। सार यो तो बहुत ही ठीक और व्यवस्थित है पर बीच में जहाँ गड़बड़ होगई है और उससे कुछ भ्रमसा हो जाता है। अच्छा होता यदि यह मुझे जरा दिखला दिया जाता तो जरा सुधार देता, क्योंकि सार्वजनिक सत्याग्रहों और अन्य व्यक्तियों का उल्लेख करते समय जरा पूर्वापर का विचार रखना पड़ता है। कई विप्ल सतोषी होते हैं जो भ्रम का अन्त करने ही में तत्पर रहते हैं। खास कर भूगलाल सेठ के विषय में जो एक वचन का प्रयोग आदि किया गया है वह ठीक नहीं। दिवालिये आदि वाली भाषा भी जरा ओछी लगती है। सो इस विषय में भविष्य में पूरा ख्याल रखना और ऐसी भाषा और शब्दों का व्यवहार करना चाहिए जिससे किसी को कुछ खटकें नहीं। भाई हजारीलाल होनहार हैं और इसे खूब तैयार होना चाहिए यही हमारी शुभकामना है। मूलचन्द्र अहमदाबाद में है और मजे में है।

विशेष श्रीमाव् प्रो० स्वामी नरोत्तमदासजी से मेरा स्नेह प्रणाम कहूँ दीजियेगा। और राव जयतसीरा छद की तारीफ करते 'रहिये'। श्रीमाव् ठाकुर रामसिंहजी से भी मेरा सादर प्रणाम कहूँ दीजियेगा और जल्दी होने के कारण मैं उनसे फिर नहीं मिल सका और उनके साथ वार्तालाप आदि का लाभ नहीं उठा सका इसका मुझे खेद ही रहा पर देखूँ कभी फिर इसका निवारण हो जायगा। आप उनसे मेरी ओर में बहुत आदर के साथ यह बात कहें और राजस्थानी साहित्य का स्रोत जैसा कि स्व० पारीकजी के जाने से बहुत बन्द हो गया है उसे फिर से चालू करियेगा। उस साहित्य के प्रकट करने का भार मैं अपने सर पर उठा लूँगा।

वम्बई
३०-६-४१

अगर आप मेरे हाथ से कुछ उपयुक्त साहित्य सेवा के होने की आशा रखते हैं तो आपको तो जो बने ल्यो मुझे उत्साह देना दिलाना चाहिए और सहायता करनी चाहिये। आप ही जैसे के उत्साह से तो मैं अपने शरीर का सर्व तरह से छत्र करता हुआ इस व्यसन में डूबा रहता हूँ—नहीं तो यह पुस्तक प्रकाशन और गरीबों के भूखत घोना दोनों एक में प्रिय और आत्मोन्नति साधक प्रतीत होते हैं इसलिए मेरे वास्ते इसका कुछ अधिक महत्व नहीं है। आपकी गृहस्थ हैं, कुटुम्ब वाले हैं, व्यापारी स्वभाव के वणिज हैं इसलिए आपके निध

कोई यह कार्य प्रधान कार्य नहीं है—केवल अवकाश में करने जैसा श्रोक का काम है—पर मेरे लिये तो यह जीवन का प्रधान लक्ष्य बन गया है और इसीलिये शरीर की सर्वथा उपेक्षा करके, मृत्यु को निकट निपटनर बुलाता हुआ इसके व्यामोह में फसा हुआ हूँ। इस परिस्थिति को देखकर आपको चैय और प्रोदार्य रचना चाहिए। बाकी मेरे पास तो इतना साहित्य पड़ा है और सुलभ है कि इस एक जन्म में तो क्या २-३ जन्म तक भी पूरा नहीं हो सकता।

अहमदाबाद

३-४-४२

आत्मानन्द शताब्दी स्मारक फण्ड की तरफ से आगमों के प्रकाशन की कोई योजना सोची जा रही है। उसमें मेरी सलाह वगैरह की आवश्यकता है।

यहां पर आणवजी कल्याणजी ने मेरी प्रेरणा से जैन आकियोलॉजीकल डिपार्टमेंट खोलना लगभग निश्चय किया है और उसकी व्यवस्था मेरे ही निरीक्षण नीचे रखने का तय किया है।

आप मेरे काम के साहित्य को तो यथावकाश भेजते ही रहियेगा। आप ज्यों ज्यों लिखते हैं त्यों त्यों मेरा उत्साह बढ़ता जाता है और मैं पड़ा हुआ, बैठ कर खड़ा हो जाता हूँ।

बम्बई

६-७-२२

भारतीय विद्या भवन का वह भव्य मकान जो अंधेरी में २॥ लाख रुपये के खर्च से बना है, सरकार ने मिलीटरी के रहने के लिये माग लिया है। इसलिये हमको अपना यह विद्या भवन दूसरी जगह किराये के मकान में ले आना पड़ा है।

पो० सावरमती

१५-६-४२

जैसलमेर जाने की मेरी इच्छा तो बहुत उत्कट है पर देखू यह इच्छा कब पूर्ण होती है। अभी तो देश का मामला बड़ा गड़बड़ी में पड़ा हुआ है। ऐसे समय में कुछ काम करने में दिल नहीं लगता। एक महिने से यहाँ पर बैठा हूँ। नित नये उलट पुलट समाचार और वारदात होते रहते हैं। लोगों के दिल बड़े धुंघर हैं। यहाँ पर सवा महिने से विलकुल सब काम धन्ये बन्द से हैं। मिलें सर्वथा बन्द हैं। बाजार भी बन्द हैं—स्कूल कालेज भी बन्द हैं। अभी इस गोलमाल में कुछ भी करने की सूझ नहीं हो रही है। मामला कुछ शान्त पड़े बाद ही सब व्यवस्था हो सकेगी।

जैसलमेर

२६-१२-४२

हमारा यहाँ का काम खूब अच्छी तरह चल रहा है। साथ में ५ आदमी भी हैं जो नकलें बगैरह का काम कर रहे हैं। आपके अक्षर जरा बहुत गड़बड़ी वाले होते हैं। कल परसो लोढ़वा जाने का विचार है—श्री आचार्य महाराज भी आज जा रहे हैं।

बम्बई

५-७-४३

जैसलमेर के मंडार के ताडपत्रीय पुस्तकों की रक्षा के लिए पेटिया बनानी बहुत ही आवश्यक हैं नहीं तो वे ग्रन्थ बहुत ही शीघ्र नष्ट हो जायेंगे उसके लिए हमारे दिल में उत्कण्ठा तो बहुत ही है पर उसमें जरूरत है कुछ उदार दिल के धनिकों की।

जैसलमेर के भाइयों के तथा अन्य ग्रामजन और श्री महारावलजी के साथ हमारा अत्यन्त घनिष्ठ सम्बन्ध हो गया है। उस विषय में कोई कहने की बात नहीं है। वे तो सब हम कहें वैसे खड़े पैरों करने के लिए तैयार हैं, पर जरूरत है बाहर से रुपये के आने की।

बम्बई

६-११-४३

मेरे पास ऐसे तो सैकड़ों काम पड़े हैं। कितना काम का ढेर है यह तो आप कभी घासो से देखें सब कुछ पता लग सके। कितने ग्रन्थ छप रहे हैं—कितनों के प्रूफ आ रहे हैं—कितनों की कापिया आ रही हैं, कितनों की प्रतिया भगाई और देखी जा रही हैं और उनके उपरान्त बड़ा भवन का कितना विशाल कार्य चल रहा है। आपकी कल्पना के बाहर की ये सब बातें हैं। १० प्रोफेसर मेरे नीचे काम कर रहे हैं, १२ एम ए पास स्कॉलर पी एच डी की तैयारी मेरे गाइडेंस नीचे कर रहे हैं। बम्बई यूनिवर्सिटी ने तीन विषयों का एक साथ P. H. D का रिकग्नेशन मुझे दे रखा है जो आज तक किसी प्रोफेसर को नहीं दिया गया।

इसके साथ इस्लामवाद की गुं. वं. सोसायटी के उच्च प्रम्यान विभाग में मैं मुख्य परामर्शदाता हूँ। ऐसी प्रवृत्ति में मुझे पत्र लिखना भी बड़ा कठिन हो जाता है। कई बड़े बड़े विद्वानों के दूर दूर से पत्र आते हैं जिनका उत्तर महिनो तक नहीं दे सकना।

सामग्री तो बहुत है, पर काम में सहायक हों ऐसे विद्वान व्यक्तियों का बड़ा अभाव है। अनेक हाथ हैं कितना काम हो सता है।

मुनिश्री जिनविजयजी की कहानी]

भारतीय विद्या भवन ने दो बहुत बड़े काम और अपने हाथ में लिये हैं जिनमें एक तो ८ लाख रुपये के खर्चों से आर्ट्स कॉलेज स्थापित किया जायगा और दूसरा भारतवर्ष का बृहदितिहास जो चढ़े चढ़े १०-१२ भागों में सकलित होगा, प्रकाशित किया जायगा। श्री बिडला ने उसके लिए ढेढ़ लाख रुपये देने का वचन दिया है। और शीघ्र ही इसका कार्यालय स्थापित होगा। बड़ा भारी कार्य होगा।

बम्बई

२२-११-४३

विक्रम के विषय में मैं कोई खास विचार स्थिर नहीं कर सका हूँ क्योंकि इस विषय का जितना भी साहित्य है उसको मैंने अभी तक सकलित रूप से नहीं देखा। विक्रम के विषय में मुझे भी दो तीन जगह से ख़ास करके डा० राधाकुमुद मुकुर्जी का विशेषाग्रह है कि मैं कुछ न कुछ लिखूँ। इस मौके पर विक्रम विषयक जितने महत्त्व के जैन कथा ग्रन्थ हैं उन सबको ३-४ भागों में विक्रमोत्सव के उपलक्ष में प्रकट कर दिया जाय। इससे अच्छी विक्रम श्रद्धाजलि और क्या हो सकती है? पर इस समय सबसे बड़ी समस्या कागज की हो रही है।

बम्बई

३०-११-४३

मैं यहाँ से आगामी ता० ७ को कानपुर के लिए जाऊँगा। वहाँ हिन्दुसभ की ओर से विक्रमोत्सव है जिसमें देश के मुख्य मुख्य विद्वानों को बुलाया है। मुझे भी जाना जरूरी है। वही पर, भारतवर्ष के बृहदितिहास की योजना निश्चित की जाएगी शायद वहाँ से मुझे कलकत्ता जाना पड़े और फिर ता० ३१ डी को बनारस में ओरिएण्टल काम्पेन्स में यहाँ की यूनिवर्सिटी की ओर से जाना होगा।

बम्बई

१०-२-४४

गत ७ दिसम्बर को मैं यहाँ से विक्रमोत्सव के निमित्त कानपुर गया था। वहाँ से वापस आकर फिर बनारस ओरिएण्टल काम्पेन्स में वहाँ से डालमिया नगर और फिर वहाँ से कलकत्ता, वहाँ से फिर इधर ता० १४ जनवरी को पहुँचा। प्रवास के परिश्रम के कारण शरीर बड़ा शिथिल हो गया—१०-१२ दिन अस्वस्थता में चले गये और साथ में यहाँ पर भवन का कार्य भार भी बहुत बढ़ गया। भारतवर्ष के यह इतिहास का जो योजना की जा रही है उसका काम कई दिन तक लगा रहा।

डालमियानगर से श्री शांतिप्रसादजी जो बनारस लेने के लिये आये थे इसलिये उनके आग्रह से एक दिन वहाँ जाना हुआ उन्होंने भारतीय विद्या भवन में रहकर अध्ययन करने पोस्ट ग्रेज्यूएट स्टुडेंटों के—एम० ए० और पी० एच० डी० का अभ्यास करने वालों के लिए माहवार ३००) रुपये फेलोशिप देने का वचन दिया है। इससे अब भवन में ६-७ विद्यार्थी जैन साहित्य का अध्ययन करने वाले रह सकेंगे।

प० सुखलालजी बनारस से मेरे साथ ही यहां पर आये हैं। वे वहां से अब मुक्त हो गये हैं। उनकी जगह प० दलमुख मालवणिया की नियुक्ति हो गई है। पंडितजी प्रायः अब यही पर मेरे साथ ही रहेंगे। श्री राहुल सास्त्रकृत्यायन भी आजकल यही मेरे पास हैं। वे एक बहुत गम्भीर और वृहत् बौद्ध ग्रन्थ का संपादन कर रहे हैं जो भवन की ओर से प्रकाशित होगा।

बम्बई

७-३-४४

श्रीमान प० दशरथजी शर्मा ने कर्मचन्द प्रबन्ध के विषय में जो लिखवाया है इसलिए उन्हें धन्यवाद दीजिये। और इसका इन्ट्रोडक्शन विस्तृत रूप में श्री दशरथजी लिखने का कष्ट करेंगे तो बहुत ही उत्तम होगा। उनसे बढ़कर इस काम के लिए कौन अधिक अधिकारी हो सकता है? मेरा विचार अप्रैल के अन्त में उधर आप लोगों से मिलने को आने का है।

बम्बई

५-७-४४

कार्य की व्यग्रता इतनी अधिक बढ़ गई है कि जिससे मैं अपना इच्छित काम समय पर नहीं कर पाता। भवन की प्रवृत्ति इतनी विस्तृत और विविध कार्यवाली हो रही है कि जिसके काम से मुझे एक मिनट भी छुटकारा नहीं मिलता और उसमें मुझे मेरी सिंधी ग्रन्थ माला का व्यवहार तो नियमित रखना ही पड़ता है। रोज कई ग्रन्थों के प्रूफ आते ही रहते हैं उनकी देखते देखते दिन खतम हो जाता है।

युद्ध के कारण बहुत कुछ कठिनाई उपस्थित हो रही है, नहीं तो अभी तक बहुत काम हो जाता।

बम्बई

२३-७-४४

कलकत्ता में श्री सिंधीजी का स्वर्गवाम हो गया। सब छोड़कर चले गये। क्या उनकी उदारता, क्या माहित्य प्रेम, क्या सज्जनता और कैसा उनका खजाना—जिसके सामने सब जैन मित्रारी मालूम देते हैं—ऐसे पुरुष भी सब छोड़कर चले गये। हमें इससे बड़ा दुःख और खेद हो रहा है। शुभ् ।

सिंधी पार्क

कलकत्ता

१-२-४५

मैं ता० १८ से खाना होकर यहाँ २० को आया था फिर ता० २३ को अजीमगज जाता हुआ जो क्ले वापस लौटा है। अजीमगज में ता० २५, २६, २८ के दिन श्री महादुरनिह बाबू और उनकी माननीय के पुण्य स्मरणार्थ वर्गी और पूजा आदि का समारम्भ था इसलिये जाना हुआ। प्रायः इन लोगों ने एक साथ अपना मन किया। मैं यहाँ पर अब बाहर लाइब्रेरी को लेने ही के लिये आया हूँ।

बम्बई

६-१२-४५

ता० २६ नवम्बर को यहा से उदयपुर (मेवाड़) जाना पड़ा सो कल वापस आया हूँ । उदयपुर मे महाराणा से मिलना था । आपकी मालूम होगा कि कुछ राजपूत स्टेटस् एक राजपूत यूनिवर्सिटी बनाना चाहते हैं । उसी के सिलसिले मे मुझे और श्री कन्हैयालालजी मुशी को वहा जाना पड़ा, वहा पर उदयपुर हू गरपुर, पन्ना के महाराजा से मिलना हुआ और यूनिवर्सिटी की स्कीम की चर्चा की गई इसलिए मैं और श्री मुशीजी दोनों वहा पर गये थे कल ही वापस आये है । इसी सबब से मेरा बीकानेर जाना, जो मैंने स्वामी जी को ता० १५ दिसम्बर निश्चित लिखा था बन्द रखना पड़ा ।

शरीर भी निकम्मा हो रहा है पर उसकी उपेक्षा करके चल रहा हूँ, यदि प्रताप यूनिवर्सिटी की स्कीम कुछ अमल मे लाने का अवसर आया तो उसके सगठन और सयोजन का बहुत बड़ा भार मुझे उठाना पड़ेगा । उसके प्रेसीडेंट पन्ना महाराजा वगैरह मुझे ही उस काम का सयोजक बनाना चाहते हैं और ऐसा हुआ तो मुझे कुछ समय मेवाड़ उदयपुर-चित्तौड़ जाकर आसन जमाना पड़ेगा ।

मेरे दिल मे प्रोसवाल महाविद्यालय की कायम करने के कई कारणों से बड़ी आवश्यकता प्रतीत हो रही है वे कारण प्रत्यक्ष ही मे विशेष बताये जा सकते है । मैं अभी चित्तौड़ दो दिन ठहरा था, वहा ऊपर नीचे खूब घूमा । यूनिवर्सिटी के लिए उपयुक्त स्थान कौन सा हो सकता है । इस दृष्टि से सब देखा-भाला ।

मेरे दिल मे तो यह भी आया कि खरतरगच्छ की मूल जन्मभूमि चित्तौड़ है । चित्तौड़ का महत्त्व जैन इतिहास मे बड़ा भारी है । यदि खरतरगच्छ मे कोई जानदार व्यक्ति हो और गच्छ के गौरव की जिसको किंचित भी श्रद्धा हो तो उसके लिए तो चित्तौड़ सबसे पवित्र और पूजनीय तीर्थ स्थान है । मैं चाहता हूँ कि श्री जिनदत्तसूरि और जिनवल्लभसूरि के नाम का वहा बड़ा भारी स्मारक बनाया जाय और बड़ा भारी कोई साहित्यिक और शिक्षा विषयक के द्र स्थापित किया जाय आप जैसे ५-१० उत्साही भाई जो मेरा जी खोलकर साथ करें तो मैं इसमे अपनी पूरी शक्ति देना पसन्द करूँ । क्या आप लोगो के दिल मे कुछ भावना पैदा हो सकती है ?

पूना

२२-८-४६

एक तो इच्छा होती है—अब इस प्रपच को छोड़कर एकान्त निवास करूँ—दूसरी साथ मे कुछ सामाजिक प्रवृत्ति का भी कार्य करने की ऊर्मि उठती रहती है । देश की और समाज की जो वर्तमान दशा है उसमे कुछ करने जैसा मेरे लिए विशिष्ट कार्य पड़ा है । और मैं मानता हूँ कि मुझे यह करना चाहिए,

१ हरिभद्रसूरि स्मृति मंदिर मुनिजी ने स्थापित कर जिनदत्तसूरि सेवा सघ को सौंप दिया है उसमे इन आचार्यों की मूर्तिया भी स्थापित होगी ।

उससे अधिक मैं अपनी शक्ति का लोगो को लाभ दे सकता हूँ। यह साहित्यिक कार्य तो और भी करते रहेगे। प्रागामी २-४ महिने मे इसी मनोमन्यन मे व्यथित रहूंगा ऐसा मालूम दे रहा है। सो क्या हैं यह तो आप कभी मिलेंगे जब समझेंगे।

मेरे मन मे बहुत समय से यह बात धुल रही है कि चित्तौड मे जिनदत्तसूरिजी की स्मृति मे कोई छोटा बड़ा स्मारक स्थापित करना चाहिए। खरतरगच्छ के गौरव की निदणक कोई वस्तु हमें करना चाहिये जैन इतिहास की अमरता के लिए ऐसा कोई प्रयत्न करना बहुत आवश्यक है। वरना सब काल के प्रवाह में विलुप्त हो जायगा और अब बहुत ही शीघ्र वैसा विनाश होगा।

अब यह शरीर कत्ता तक काम करेगा कह नहीं सकता। मन तो वैसे ही दौडना रहता है और ज्यों-ज्यों नये ग्रन्थ हाथ मे आते रहते है त्यो-त्यो उनका उद्धार करने का मनोरथ भी बढता ही रहता है परन्तु आयुष्य तो अब अपने अन्त के समीप पहुँच रहा है। न मालूम वह किस दिन समाप्त हो जायगा—सो इसका विचार आते ही मन को दूसरी तरफ भी सोचना पडता है। करीब ५८ वर्ष हो चुके। कार्यकाल प्राय पूरा होने का समय समझा जा सकता है। जितना भी आयुष्य अब हो वह विशेष ही समझना चाहिए। और इस लेखन, सशोधन के सतत परिश्रम से शरीर को जो क्षति पहुँच रही है वह तो विचार के बाहर की बात है। इस कार्य ने मेरे आयुष्य के कम से कम २ वर्ष तो यो ही खा लिए हैं। डाक्टर लोग वर्षों से मुझे कह रहे हैं कि तुम्हें ६-१० वर्ष और जीना हो तो इस परिश्रम को सवथा छोड दो परन्तु मैं इसका व्यसनी हो रहा—छोडा कैसे जाय सो ही कल्पना मे नहीं आता।

बम्बई

१४-१०-४६

इसी वर्ष ता० २० २१-२२ को नागपुर मे ऑल इण्डिया ओरिएण्टल कोन्फरेंस है। मुझे प्राकृत विभाग का उन्होंने अध्यक्ष भी नियुक्त कर रखा था—परन्तु मेरा जाना कठिन हो गया।

कलकत्ता

३०-३-४७

यहा पर कल भी सुनीति बाबू मिले थे। वे भी उदयपुर होकर आये है और उनके अध्यक्षत्व मे उन लोगो ने निर्णय किया और मुझे दबाव कर रहे हैं। मुझे यह सर्वथा पसन्द नहीं है। मैं तो काम चाहता हूँ। राजस्थान की कुछ उपयुक्त सेवा कर सकूँ तो सायक हो—नहीं तो खाली आडम्बर का क्या भय है ?

बम्बई

३-६-४७

आपने अखबारी मे पढा ही होगा उदयपुर मे प्रताप विश्वविद्यालय की स्थापना की गई है। श्री कन्हैयालाल मुंशी और मैं इसका प्रयत्न किया है और उसमे असाधारण सफलता मिली है। मेरा अब रहना प्राय उदयपुर मे अधिक हागा। उदयपुर का आकियोलोजिकल डिपार्टमेंट बगैरह बहुत बडे पैमाने पर

मुनीश्री जिनविजयजी की कहानी]

व्यवस्थित करना है । मैंने उसका डायरेक्टर होना स्वीकार किया है । प्रताप विश्वविद्यालय का प्रधान महा-मात्र होना भी मैंने स्वीकार कर लिया है । उदयपुर महाराणा ने बड़ी भारी उदारता दिखाना है और आशा है कि भारत भर में एक नई चीज होगी । महाराजा ने कोई ६७ लाख की स्यावर जंगल सम्पत्ति विश्वविद्यालय को देना उद्घोषित किया । मेरी स्थिति बहुत ही व्याकुल रहेगी । ग्रन्थमाला के ग्रन्थ भी इसी तरह चीच में लटक रहे हैं । सम्भव है उदयपुर में उनका निपटारा होगा । वहाँ मुझे कुछ नये महाग्रन्थ भी मिल सकेंगे । मेवाड़ के इतिहास और ऐतिहासिक सामग्री का उद्धार करना मेरा प्रधान लक्ष्य रहा है । उसे हाथ में लेने का ईश्वर ने सुयोग उपस्थित किया है । जिनेश्वरसूरि के बारे में कुछ लिखते हुए वित्तोड र' मुझे अत्यन्त आकर्षण हुआ ।

अहमदाबाद

२६-६-४७

मन में तो बहुत कुछ करने की उमरें दौड़ती रहती हैं परन्तु होता वही है जो निमित्त है—उमरें होने न होने का हर्ष-शोक करना निरर्थक है—मैंने सोचा था उदयपुर में रहने का प्रसंग आया तो वित्तोड में जिनेश्वर सूरि का कोई बड़ा भारी स्मारक स्थापित करने कराने का प्रयत्न करूँगा लेकिन यह स्वरूप अभी तो योंही सुप्त ही सा रह गया है—देखें भावि क्या करता है ।

बम्बई

४-१०-४८

मेरे पास जो बहुमूल्य सामग्री थी वह भी मैंने तो इस भवन काँटे दी है—जिसका मूल्य एवमपट्ट विद्वानों ने ५० हजार के ऊपर ही कोती है । मेरा कुछ लोग इस साहित्य को प्रकाशन में लाने का रहा है इसलिये मैंने आपकी इस सामग्री को सभाल के रख छोड़ा । आपको तो ज्ञात है ही कि ऐसी सामग्री जो मेरे लिये इतनी उपलब्ध है कि जिससे मेरे जैसे सी भूखों का पेट भर सकता है । जो पड़ी है—जिसका मैंने छपवाने की दृष्टि से सग्रह कर रखा है वह भी अपरिमित है । तब भी मेरा लोभ जो कि हेय है—जिम्मे मेरा जीवन एक प्रकार से योंही नष्ट कर दिया—स्वास्थ्य भी बिगाड़ दिया—आयुष्य भी अल्प कर दिया—मन में से हटना नहीं है—एकाका फटा पत्रा देखकर उसमें लिखा अष्ट दूहा भी ज्ञात कर मुझे उसके उद्धार की लालसा हो आती है । और इस लालसा के बश होकर जिसके आज कोई ४० वर्ष पूरे होने आये । अब तो यह जीवन अपने निर्वाण के समीप पहुँच रहा है । न जाने किस दिन विलीन हो जायगा । इसलिये इस लालसा को भी हटाना है । जो कुछ काम हाथ में लिया हुआ है उसे समाप्त करना है ।

मैं सुबह ७ बजे से काम पर बैठता हूँ और रात को ६ बजे बन्द करता हूँ । इसमें ३-४ दिन में कभी घटा-दो घंटा बाहर जाता हूँ और कहीं नहीं जाता । तब भी काम पूरा नहीं होता । कुछ विचार लिखने हुए तो उसके लिये पचासों ग्रन्थ उथलाने पड़ते हैं । महिनी के परिश्रम के बाद ५-१० पत्र लिखने की सामग्री दिमाग में जमनी है । उसे व्यवस्थित लिखना भी एक काम है । आपके जैसा मनुष्य कोई साधन में दो-चार महिने रहे तो बहुत-सा काम जल्दी निपट सकता है । खैर ! ज्ञानी ने जो देखा है वही होता है और

वही होगा । मैं तो सिर्फ उदयाधीन कर्म का फल भोगने वाला हूँ । इतना तो निश्चित है कि जो कुछ समय इसमें जा रहा है वह लाभदायक न हो तो भी आत्मा को हानिकर तो नहीं है ।

बम्बई

११-७-४६

मेरा ऐसा स्वभाव है कि जिस समय जिस कृति को लेकर बैठता हूँ तब ही उसकी सब सामग्री का सकलन या तारण आदि करने की सूझ पड़ती है । पहले से ही अनेक ग्रन्थों की सामग्री तैयार करना असम्भव है । जब जिस काम को शुरू किया जाता है तब ही उसकी विचारधाराएँ आखी के सामने आकर उपस्थित होती हैं । यदि उसके बीच में कुछ व्यवधान आ गया तो फिर वह सब बिखर जाती है और स्मृति से भी निकल जाती है ।

हमारे इस भवन के नये मकान का काम पूरा होने पर है । आगामी ८ अगस्त को श्रीमाद राज गोपालाचार्य जी के हाथों इसका बड़े समारोह के साथ उद्घाटन होना निश्चित हुआ है । उसकी तैयारी चल रही हैं । मकान बहुत भव्य और दर्शनीय बना है । बम्बई भर में एक प्रेक्षणीय स्थान बना है अपना तो करीब २० लाख के खर्च हो जायेंगे ।

आपके बहू भी आपका ज्ञान मंदिर बन गया है सो जानकर बहुत प्रसन्नता हुई । आपके सग्रह में भारी सामग्री है उसे खूब रक्षा के साथ रखने की व्यवस्था आवश्यक थी ही । क्या भवन के उद्घाटन के समय यहाँ आने का विचार करेंगे ।

बीकानेर आने का आपका आमन्त्रण तो बहुत प्रिय लगता है लेकिन जब निकल पड़ूँ तब तो । इच्छा तो जरूर रहती ही है कि आपकी सब सामग्री को ठीक से देखूँ । फिर मन में यह आता है कि अब देखकर भी क्या करना है—कार्यकाल अब प्रायः बीत चुका है ।

नवरंगपुर २८-१-५०

मैंने प्रायः राजस्थान में कहीं डेरा डालने का निश्चय किया है और अभी तो कहीं चित्तौड़ के पास ही कहीं आसन जमाने का विचार है । गत बसन्त पंचमी के शुभ दिन में यह सकल्प उदयपुर में किया है । कहीं १५-२० बीघा जमीन का टुकड़ा लेकर उसी पर अपनी झोपड़ी बनाकर रहना अपनी आवश्यकता के लिये स्वयं भूत उत्पन्न करना तथा एकान्त जीवन व्यतीत करना यही मुख्य लक्ष्य रहेगा । “सर्वोदय साधना आश्रम” के रूप में इसका नाम करण किया जायगा । वहाँ बैठे-बैठे जो भी सामाजिक सेवा निराकुल भाव से हो सकेगी उसके करने की थोड़ी बहुत प्रवृत्ति बनी रहेगी । साहित्यिक प्रवृत्ति से प्रायः मन उपरत हो रहा है । ४-५ अनाथ बालकों को लेकर मैं वहाँ झोपड़ी बनाऊँगा और अपना आसन जमाऊँगा । यही मेरा प्रधान लक्ष्य अभी है ।

सर्वोदय साधना आश्रम, मु चन्देरिया जि चित्तोदगढ
वर्तमान मुकाम राजस्थान पुरातत्व मन्दिर, जयपुर ७-८-५०

मैं पिछले मई में ता १३ को यहा आकर यहा के पुरातत्व मन्दिर का काम चालू किया है। धीरे-धीरे काम जम रहा है। सरकारी काम है। किसी को फिक तो है नहीं। ओफिमियल ढग से सब काम होता रहता है। राजस्थान में कुछ ऐसी सस्था बने तो अच्छा है इस प्रलोभन से मैंने यहा का कुछ भार लेना स्वीकार किया है बाकी मेरा लक्ष्य तो अब चन्देरिया के आश्रम की ओर है। मैं यहा बीच-बीच में आता जाता रहता हू। स्थाई रूप से नहीं। चन्देरिया में भी बैठकर तो वही मुख्य करता रहता हू। अभी तो वहा कुछ भी साधन नहीं जमा। स्टेशन पर एक भोपडो किराये पर रखकर उसके आश्रय में काम चालू किया गया है। वहा मुख्य उद्देश्य तो खेती का है। स्वयं परिश्रम भी करने का ध्येय है। अभी कुम्हा खुद रहा है और एक छोटासा मकान बन रहा है। ××× राजस्थान पुरातत्व मन्दिर का कार्य क्षेत्र बहुत ही मशुचित रखा गया है। राजस्थान में संस्कृत साहित्य की खोज और कुछ ग्रन्थों का प्रकाशन बस इतना ही—इनकी कार्य सीमा निर्धारित की गई है। यहा के पुराणे ग्राह्यणों की वृत्ति को इस निमित्त से कुछ हफया मिल जाय तो ले लेना—इस दृष्टि से काम कर रही है। इनको साहित्य, संस्कृति या इतिहास के उद्धार की कोई चिंता नहीं है—कल्पना भी नहीं है।

भारतीय विद्याभवन

बम्बई-७

ता १५-७-५३

मैं भोजन के लिये उठने वाला ही था और भवन के ४ मजिल उतर कर अपने रहने के मकान में पहुचने को उठा ही था कि आपका पो का हाथ में आया उसी क्षण वापस टेबिल पर बैठकर आपकी आज्ञा का पालन कर रहा हू और यह पत्र लिख रहा हू। भोजन और बाय अब तीन बजे एक साथ ही लूंगा कल सायंकाल से सिर में दर्द हो रहा है इसलिये सुबह भी कुछ नहीं लिया था—टेबिल पर प्रूफों का ढेर पडा है इसलिये निपटाने की दृष्टि से सुबह के ७ बजे से एकासन पर बैठा हू—××× आप लिखते हैं—मैं कुछ रुष्ट हुआ हू। सो कैसे जाना ? हाँ कभी कभी रोप आने जैसा आपका तकाजा होता है पर वह तो काम की दृष्टि से आप मुझे चाबुक दिखाते रहते हैं ऐसा मानकर रोप को छुटकार देता हू—पर इतनी बात जरूर मन में आजाती है कि आप नितान्त लोभी प्रकृति के और एक मार्गी हैं—जो आया उसे उठाया और बोठार में रखा—वाली कहावत के आप उदाहरण दिखाई देते हैं और जो कुछ थोडा बहुत जैसा वैसा भी काम कर रहा हू उसकी कोई खास कद्र आपको है नहीं और आप सदैव—यह नहीं हुआ—वह नहीं हुआ के चाबुक मुझे लगाते रहते हैं सो जरा मेरे जैसे अल्पज्ञ और अल्प प्रतिष्ठा वाले व्यक्ति के लिये आकर लगना स्वाभाविक है। पर मैं यह जरूर समझता हू कि आपका आशय तो ठीक है—उसमें विवेक की कमी है। मेरे लिये तो आशय ही ग्रहणीय है और उसी को नजर सामने रखकर मैं आपके मान ममत्व भाव रखता हू और रखता रहूंगा।

×

×

×

×

×

केवल अपनी भूलता भरी धुल के कारण उनके (प्रतियों) पीछे पड गया और न शरीर, न समान, न खानपान, और आरोग्य-आनन्द आदि का ध्यान रखा और न किसी के प्रोत्साहन या प्रशंसा की आकांक्षा

को—केवल स्वान्त सतपे की दृष्टि से—ज्ञानोपासना की दृष्टि से यह मज़ूरी करता रहा हूँ ।

यहाँ पर कई ग्रन्थों का काम एक साथ चल रहा है उन सबके प्रूफादि देखने पड़ते हैं—रोज ३-३, ४-४, फर्माँ के प्रूफ आते हैं उनका मूल से मिलान करना, ठीक करना आदि बड़ी भ्रष्ट है आपको इस काम के करने की तो कोई कल्पना है नहीं—यदि मेरे साथ दो सहिते बैठकर इस काम का कुछ अनुभव कर लें तो फिर आपको ज्ञान होगा कि किस तरह काम किया जाता है । आप हर दफह लिखते रहते हैं कि वह छप गया होगा—बह छप गया होगा परन्तु इस छपने में किस तरह पिचसा पड़ता है आकर देखिये और फिर कुछ स्थान करिये—शरीर की इस क्षीण अवस्था में भी मैं १४-१४ घंटे यहाँ पर काम कर रहा हूँ साथ में श्रुतलाल, लक्ष्मण, रसिकलाल, श्री० भायाणी बगैरह भी हैं—परन्तु ये सब थक जाते हैं और मैं रात को १२-१२ बजे तक काम करता रहता हूँ ।

लिखने लिखते थकसा गया हूँ और इसी बीच कई जगहें आगये ३-४ बज रहे हैं मैं अपनी जगह से हिला तक नहीं हूँ—चाय भी यहीं बैठकर पी ली है—अब उठकर प्रेस में जाना है—सो अब यहीं खतम करता हूँ मैंने सहजभाव से जो मन में आगया सो लिख डाला आप उस पर कोई गौर नहीं करें—हम समयसमयों जो रहें ।

जयपुर

२१-४-४५

मेरी आखें अब दिन प्रतिदिन क्षीण होती जा रही हैं इसलिये पत्रादि का लिखना कष्ट सा प्रतीत होता रहता है । जो कुछ थोड़ा बहुत काम हो सकता है वह कुछ व्यवस्थात्मक और संपादनात्मक रहता है ।

राजस्थान सरकार ने इस कार्यालय को जोधपुर ले जाना सोचा है—वहाँ पर इसके लिये नया भवन बनाने की योजना भी बनाई गई है और गत ता १ अप्रैल को राष्ट्रपति के हाथों से उसका शिलान्यास भी किया गया है । × × मैंने तो गत फरवरी में सरकार को सूचित कर दिया था कि मैं अब इस कार्यालय के काम में अपना विशिष्ट योग देने में असमर्थ हो रहा हूँ अतः मैं निवृत्त होता चाहता हूँ पर मुख्यमन्त्रीजी ने विशेष अनुरोध किया कि अभी इस कार्यालय को ठीक जगह जाने दीजिये और इसे जमाइये—हम इस विषय में आप चाहेगे वैसा करने को तैयार हैं—इत्यादि ।

जोधपुर

३०-१२-६४

वित्तीय चरित के विषय में आपने जो सूचना दी, उसके लिये आभार । × × मैं कल चिट्ठी लिख रहा हूँ ।

मनीषी-कर्मयोगी

किसी साधनाशील-जीवन, कर्मयोग मय पुरुषार्थ और प्रकाण्ड पांडित्य की निपुटी के तपोमय व्यक्तित्व का ख्याल आता है तो राजस्थान में मेरे सामने मुनि जिन विजय जी महाराज की मूर्ति खड़ी हो जाती है। जब मैंने सर्व प्रथम सावरमती आश्रम में लगभग आज से कोई ४५ वर्ष पूर्व उनके दर्शन किये थे तो मेरे मन पर उनके व्यक्तित्व की एक अमिट छाप बन गई थी। उसके बाद मेरे राजस्थान चले आने पर और मुनि महाराज के भी विदेश यात्रा काल तथा अधिकतर भारतीय विद्या भवन बम्बई, शान्ति निकेतन एवम् अहमदाबाद में अपने शोध कार्यों में सलग्न रहने से प्रत्यक्ष सम्पर्क नहीं बना रह सका।

इसके बाद मेरा उनका निकटवर्ती सम्पर्क उदयपुर में होने वाले राजस्थान हिन्दी साहित्य सम्मेलन के अवसर पर १९४० में हुआ। तब तक वे सभ्यत चित्तौड़ के पास चन्देरिया आश्रम में आ गये थे या आने वाले थे। बाद में तो कई बार उनके सत्संग का लाभ मिलता रहता है। पिछले वर्षों बम्बई, अजमेर, जयपुर, जोधपुर में सम्पर्क के कई अवसर मुझे मिले। पिछले वर्ष ही जनवरी मास में उनके अनुरोध पर मैं उनकी जन्मभूमि के ग्राम रूपाहेली में उनके नव निर्मित गांधी ग्राम भवन को खोलने गया, तब उनके दशानो का लाभ मिला था।

रूपाहेली (मेवाड़) ग्राम के एक राजपूत परिवार में जन्म देने वाले आठवर्षीय बालक के मन में साधना की ऊँची लड़प और जिज्ञासा होना तथा इसके लिए उचित सयोग जुड़कर अहिंसा भाग को अपनाते हुए उस पर चल पड़ना किसी पूर्व सत्कार का ही सुयोग माना जा सकता है। अपने साधनाशील जीवन में मुनि जी ने विविध स्थानों पर रह कर अपनी जिज्ञासापूर्ति के लिए अथक परिश्रम द्वारा कई भाषाओं का अध्ययन किया। हिन्दुस्तान के कई हिस्सों में पुरातत्व की खोज और प्राचीन ग्रन्थों के अध्ययन की दृष्टि से तो वे घूमे ही, जर्मनी आदि पाश्चात्य देशों में भी इनका इसी काम के लिए जाना हुआ था। आज हम देख रहे हैं कि पुरातत्व के बारे में उनका ज्ञान कितना व्यापक और ऊँचा है।

अपने मन में निरन्तर बने रहने वाले कर्म योगी भावों और वीर पूजा के सत्कारों ने आखिर उन्हें अपनी मातृभूमि की वीर स्थली चित्तौड़ की ओर आकर्षित किया। पुरातत्व और इतिहास के सूक्ष्म अध्ययन में उनकी अन्त प्रेरणा को जागृत करके जीवन के उत्तरकाल में उनको प्रसिद्ध ऐतिहासिक नगरी चित्तौड़ के प्राङ्गण में ला बिठाया। यो राजस्थान और मुख्यतः मेवाड़ भूमि से उनका आकर्षण बना रहना स्वाभाविक ही था परन्तु १९४० में तो बम्बई, अहमदाबाद के अपने सग्रहालयों, पुस्तकालयों और विद्वत् गोष्ठी की स्वजन मंडली के मनमोहक साथ को छोड़कर चित्तौड़ के पास के छोटे से ग्राम चन्देरिया के जंगल में आ बसे। चन्देरिया स्टेशन के समीप एक विद्यावान सा जंगल जहाँ ढाक, खेजड़े और वटूल के पेड़ खड़े थे, फडवेरियो से

आच्छादित कटकाकीर्ण भूमि के भाग्य उदय होने को थे कि मुनिजी के पाव वहा पड़े। इस स्थान पर आते ही जब उन्होंने देखा कि यह एक ऐसा स्थान है जहा से प्राची-दिशा में प्रातःकालीन सूर्योदय के साथ ही हमारे पूर्वजों की कीर्ति को उजागर करने वाला बेडच-गभीरी के सगम तट पर आसीन यह विशाल किता और कीर्तिस्तम्भ विजय स्तम्भ तथा गीरा मंदिर मुझे निरंतर उल्लसित सतुष्ट करता रह सकेगा एवम् हरि भद्र सूरि सरीखे विद्वान् मनीषी पुरुष की साधना, मुझे अनुप्राणित करती रह सकेगी जिसने १४०० ग्रन्थ लिख कर राजस्थान के पुरातत्त्व साहित्य के अखूट भंडार को भरपूर किया था तो उन्होंने यहीं डेरा डाल दिया।

बस फिर क्या था मुनिजी की ओपडी बनी, स्वयं परिश्रम पुरुषाथ में पीछे नहीं रहे और कुछ ही वर्षों में चवैरिया स्टेशन के पास की भूमि में एक सुन्दर सुहावने आश्रम का रूप धारण कर लिया जो प्राच्य-कालीन ऋषियों के आश्रम की भांति ही मन को लुभावना लगता है। इस आश्रम की स्थापना के साथ ही इस क्षेत्र की गरीबी, भुखमरी और बेकारी की पीड़ा मुनिजी के दयादर्प हृदय को वेधने लगी। आस पास के बेकार भूखे लोगों को काम देने और अन्नोत्पादन के काम में वृद्धि करने के इरादे से उन्होंने बीसियों बीघा बीरान भूमि को अपने अध्यक्षताय से कृषि योग्य बनाकर तीन गहरे कुएँ खुदवा बधवा कर जमीन की सिंचाई की व्यवस्था की।

चित्तौड़ जिले के प्रवेश द्वार पर हरिभद्र सूरि के नाम पर एक सुन्दर मंदिर, तथा भामाशाह भारती भवन की इमारत एवम् सर्वोदय साधना आश्रम चवैरिया में सबदेवायतन नाम से सभी मतावलम्बियों के देवताओं वाला आकर्षक मनोहर मंदिर तथा इमारतें खड़ी करने में जहाँ मुनिजी को हरिभद्र सूरि, भामाशाह आदि की स्मृति में अपने श्रद्धा पुष्प अर्पण करने की कल्पना रही है, वहा गरीबों को काम देने और अपनी शक्ति के अनुसार उनकी मदद करने की कारुणिक प्रेरणा भी रही है। हाल ही उन्होंने अपनी जन्मभूमि रूपाहेली ग्राम में बत्तीस हजार रु० की लागत से जो गाँधीग्राम भवन निर्माण करवाया है, उसका उल्लेख मैं ऊपर कर ही चुका हूँ। इस भवन में प्रादेशिक कस्तूरबा स्मारक निधि की ओर से एक वान मंदिर चल रहा है। इन भवनों की स्थाई व्यवस्था के लिए मुनिजी अपने विश्वस्त लोगों का एक ट्रस्टो मंडल बनाने की सोच रहे हैं।

अब रही उनकी विद्वत्ता वाली बात। यो तो मुनिजी महाराज कहा करते हैं कि मैंने जीवन में जो कुछ उपयोगी काम किया है, वह है, "इस आश्रम तथा पास की जमीन में अन्न के दाने पैदा करने वाला धाँडे से समय का काम।" पुरातत्त्व के काम, अध्ययन मनन चिन्तन भ्रमण आदि जीवन के सम्पूर्ण ग्रन्थ कार्यों को वे आज फालतू ही मानते हैं। यह उनकी महानता है कि इस प्रकार कह कर वे लोगों के पुरुषाथ और कम-शक्ति को जगाना चाहते हैं, परन्तु उन्होंने विविध भाषाओं के अध्ययन से जीवन में अपनी बौद्धिक प्रतिभा को बढ़ाया। संस्कृत प्राकृत आदि प्राचीन भाषाएँ, हमारे देश की प्रचलित विभिन्न प्रादेशिक भाषाएँ, अंग्रेजी, जर्मन, फ्रेंच आदि कुल मिलाकर एक दर्जन से भी अधिक भाषाओं का ज्ञानार्जन करना उनके ग्रन्थों का निचोड़ लेकर उनके प्रसादों से मातृभाषा के भंडार को मंडित करना क्या कम महत्व की बात है? यह खुशी की बात है कि उनकी मृत्युवात् सेवाओं से लाभान्वित होने का सुयोग राजस्थान सरकार को भी मिला और उसने मुनिजी की विद्वत्ता और प्रतिभा का लाभ लेने के ख्याल से उन्हें प्राच्य-शोध संस्थान के डाइरेक्टर के

रूप में ऊँचे पद पर आसीन किया । आज इस विभाग में मुनिजी महाराज से ही प्रेरणा पाये हुए उनके साथी काम कर रहे हैं । उनकी विद्वत्ता और पुरातत्त्व के महान् ज्ञाता होने के कारण ही तो वे अहमदाबाद के गुजरात विद्यापीठ के प्राच्य प्रतिष्ठान के आचार्य रहे, भारतीय विद्या भवन बम्बई के टाईरेक्टर पद को सुशोभित किया तथा शान्ति निकेतन में मुख्याधिष्ठाता रूप में वहाँ के जैन आसन को सुशोभित किया ।

८५ वर्ष से अधिक उम्र होने पर भी आज उनमें जो कार्यशीलता, उत्साह और प्रेरक शक्ति दृष्टि-गोचर होती है, वह अद्भुत है । परमेश्वर इस मनीषी पुरुष को राष्ट्र और जनसेवा के लिए चिरवान रखे, यही मनोकामना है ।

नि नी नि नदि नी

मुनिश्री जिनविजयजी एक सांस्कृतिक साधक—

राजस्थान में जब प्राच्य विद्या की चर्चा करते हैं, तब मुनि श्री जिनविजयजी का नाम बरबस हमारे सामने उभर आता है। यो तो हमारे देश के इस संप्रदाय ने राष्ट्रीय ही नहीं, अन्तर्राष्ट्रीय ख्याति भी प्राप्त की है, किन्तु राजस्थान के सांस्कृतिक और बौद्धिक जगत में प्राच्य विद्या की सामग्री का सकलन कर एक महत्व के प्राच्य विद्या संस्थान की स्थापना उन्होंने की है, वह उनकी राष्ट्र को विशिष्ट देन है।

वे एक बौद्धिक आन्दोलन हैं—

कहने को तो जोधपुर स्थित राजस्थान प्राच्य विद्या प्रतिष्ठान अब एक सरकारी संस्थान है, किन्तु उसकी कल्पना करने और उस कल्पना को मूर्त रूप देने में हमारे मुनिजी का कितना महान योगदान रहा है, उसके प्रति आभार-प्रकट करना भी सम्भव नहीं है, शब्दावलि में उस योगदान को अभिव्यक्त नहीं किया जा सकता। इस संस्थान को सरकारी दृष्टि से भी अवलोकन कर सहज ही अनुमान लगाया जा सकता है कि इस मनीषी ने सांस्कृतिक दृष्टि से समृद्ध राजस्थान की विपुल सांस्कृतिक और कलात्मक धाती की किस प्रकार रक्षा की है। उन्होंने एकाकी होते हुए भी वह कार्य कर दिखाया है, जो अनेकों के लिए भी सहज सम्भव नहीं है। यह कार्य भी इस कारण से सम्भव हुआ कि श्रीमुनि जिनविजयजी एक व्यक्ति नहीं, एक संस्थान हैं, एक विद्वान् मात्र नहीं, बल्कि एक बौद्धिक आन्दोलन हैं, एक साहित्यिक साधक नहीं, बल्कि देश की समग्र भावधारा के प्रतीक हैं। उनका समस्त जीवन इस बात की पुष्टि करता है कि मुनि जिनविजयजी का व्यक्तित्व देश की सामुदायिक और सामाजिक भावधारा को आगे बढ़ाने में क्रियाशील रहा है।

राष्ट्रीयता के पालने में पले थे—

श्रीमुनि जिनविजयजी का जन्म राजस्थान के एक ग्राम रूपाहेली में हुआ था। वे जन्म से क्षत्रिय थे, किन्तु साधना और सेवा से जैनवल्ल्वी बन गये। वे पैदा तो राजस्थान में हुए थे, किन्तु उनका कर्मक्षेत्र राजस्थान, गुजरात, महाराष्ट्र, बंगाल आदि क्षेत्रों की सीमाओं को पार कर अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र तक विस्तीर्ण हो गया। इसका कारण था कि मुनि जिनविजयजी भा भारती और सरस्वती की सेवा निरन्तर करते रहे। आज भी उनकी साधना का दीपक जाज्वल्यमान है। साधक का क्रम रुका नहीं है।

सरस्वती और राष्ट्रीयता के सेवक—

श्री मुनि जिनविजयजी जितने सफल सरस्वती की साधना में हुए, उतने ही प्रबल पुजारी राष्ट्रीय देवता के रहे हैं। देश-भक्ति उन्हें स्वभाव और पैतृक दोनों स्वतों से प्राप्त हुई है। भारतीय स्वाधीनता के

सग्राम में श्री मुनि जी के पूवजों का विशिष्ट योगदान रहा है। तत्कालीन विदेशी शासन के विरुद्ध आक्रमणात्मक आचरण के कारण सन् १८५७ में इनके पूर्वजों की जमीन, जायजाद और जागीर आदि सरकार ने छीन ली थी। उनके अनेक सन्निधियों को अपने प्राणों का उत्सर्ग भी करना पड़ा था। अपने पूर्वजों की इसी राष्ट्र भक्ति की परम्परा में चलने के कारण मुनिजी राष्ट्रीय स्वातन्त्र्य, आन्दोलन की ओर स्वभाव और सत्कारों से आकर्षित हुए। सन् १९१९ में वे स्वर्गीय लोकमान्य तिलक के और सन् १९२० में वे राष्ट्रपिता महात्मा गांधी के सम्पर्क में आये। इसके परिणामस्वरूप श्री मुनि जिनविजयजी हमारे उस राष्ट्रीय आन्दोलन के अंग बन गये, जो न केवल भारत की राजनीतिक आजादी के लिए चलाया गया था, बल्कि जिसने एक नई राष्ट्र धारा को भी जन्म दिया था। भारतीय जागरण के इस महायज्ञ में श्री मुनि जी निरन्तर सक्रिय रहे। राजनीतिक आन्दोलन के मध्य रहते हुए भी श्री मुनि जिनविजयजी की साधना का केन्द्र मुख्य रूप से एक ही दिशा की ओर रहा। और यह दिशा थी, प्राच्य विद्या के काम को सगठित और विकसित करना।

बहुमुखी प्रतिभा—

श्री मुनिजी बहुमुखी प्रतिभा के धनी हैं किन्तु प्राच्यविद्या के क्षेत्र में उन्होंने जो साधना की है, उससे उन्होंने न केवल स्वयं का प्रसूत देश के नाम को गौरवान्वित किया है। इस क्षेत्र में श्री मुनिजी द्वारा की गयी सेवाओं के लिए जहाँ भारत सरकार ने उन्हें "पद्म श्री" की उपाधि से अलंकृत किया था, वहाँ दूसरी ओर जर्मनी की विश्व विख्यात "ओरीएण्टल सोसाइटी" का "ओनेरेरी सदस्य" बनने का भी सम्मान प्राप्त किया है, यह सम्मान प्राप्त करने वाले केवल श्री मुनि जी दूसरे भारतीय हैं।

श्री मुनिजी धर्मों और प्राच्य विद्याओं के ख्यातिनामा विद्वान् हैं। उनकी उपलब्धि के पीछे एव युगान्तकारी सेवा और साधना निहित है। उनका भाडारकर रिसच इन्स्टीट्यूट से भी बड़े निकट का संबंध रहा है। सन् १९१९ में वे उसके कार्यों से सम्बद्ध हुए थे और इसके पश्चात् सन् १९२० में महात्माजी के आमन्त्रण पर उनका सम्बन्ध ग्रहमदाबाद के गुजरात राष्ट्रीय विद्यापीठ से हुआ। वे "गुजरात पुरातत्व मन्दिर" के आचार्य बनाये गये। तब फिर इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए उन्हें जर्मनी जाने का अवसर भी प्राप्त हुआ, जहाँ बर्लिन नगर में उन्होंने "हिन्दुस्तान हाउस" नामक कार्यालय की स्थापना की। इसी प्रकार से गुरु रवीन्द्र ठाकुर के विशेष आमन्त्रण पर श्री मुनिजी शान्ति निकेतन गये, जहाँ उन्होंने प्राकृत एवं जन साहित्य के अध्ययन, शोध और प्रकाशन कार्य को चलाने के लिए एक जैन अध्ययन पीठ की स्थापना की। यही नहीं, कलकत्ते में "सिंधी जैन ग्रन्थमाला" और बम्बई में भारतीय विद्यामवन की स्थापना और सचालन के कार्यों के सम्पादन में भी श्री मुनिजी का अपना विशेष योगदान रहा है। चाहे तो कोई भाषा सम्मेलन हो और चाहे साहित्य अनुसंधान का कार्य, श्री मुनिजी उसमें सदैव सक्रिय रहे हैं। इन सभी कार्यों की श्रुतला में राजस्थान में मुनिजी ने जो बहुत बड़ा कार्य किया, वह है राजस्थान प्राच्य संस्थान की स्थापना का।

एक महान देन—

राजस्थान का पुरातत्व की दृष्टि से देश में एक महत्वपूर्ण स्थान है। समस्त देश में जितने भी

प्राच्य विद्या प्रतिष्ठान है, उनमें राजस्थान प्राच्य विद्या-संग्रहालय देखने योग्य है। इस संस्थान की स्थापना श्री मुनि जिनविजयजी के अथक और अकथ प्रयासों का ही परिणाम है। सन् १९५० में इस संस्थान का आरम्भ श्री मुनिजी की प्रेरणा से हुआ था। तब इसका नाम “राजस्थान पुरातत्व मन्दिर” था। इस संस्थान की कल्पना को साकार रूप प्रदान करने के लिए श्री मुनिजी इसके प्रथम प्रॉनररी डाइरेक्टर बने। संस्थान की ओर से “राजस्थान पुरातन ग्रन्थ माला” नामक जो महत्वपूर्ण कार्य हाथ में लिया गया उसका भी मुख्यालय मुनि जी द्वारा किया गया। इसके परिणामस्वरूप उनकी देखरेख में संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश, प्राचीन हिन्दी, राजस्थानी, गुजराती, आदि विभिन्न भाषाओं में अनेक ग्रन्थों का प्रकाशन हुआ है। अब श्री मुनिजी संस्थान के निदेशक नहीं हैं। किन्तु उन्होंने जो प्रकाशन क्रम आरम्भ किया था, वह आज भी प्रगति पर है। श्री मुनि जी ने जब इस प्राच्य विद्या प्रतिष्ठान को आरम्भ किया था, तब इसके पास अपना कोई संग्रह नहीं था। किन्तु उन्होंने राज्य भर से प्राच्य विद्या संबंधी अत्यन्त दुर्लभ सामग्री का बहुत बृहद् भण्डार बना डाला जिसे देखने के लिए देश विदेश के विद्वान्, अनुसंधानकर्ता और कला भ्रमंज जोधपुर आने लगे हैं। इस प्रलम्ब संग्रह और संस्थान के कार्यों की सभी विद्वानों ने मुक्त कंठ से प्रशंसा की है। निःसंदेह, श्री मुनि जिन विजय जी के द्वारा लगाया गया यह ज्ञान का वृक्ष आज राजस्थान की बौद्धिक वसुधरा पर राज्य का गौरव बढ़ा रहा है।

किन्तु जोधपुर स्थित प्राच्य विद्या प्रतिष्ठान की स्थापना कर ही श्री मुनि जिनविजयजी शान्त नहीं बैठ गये। साधक की साधना अब भी चल रही है। आज भी एक पतला-दुगला, लम्बे शरीर वाला वयोवृद्ध व्यक्तित्व एक महान साधक के रूप में अब भी प्राच्य विद्या की सामग्री के अध्ययन मनन करने के लिए पोथियों और पत्रिकाओं में भारत की सांस्कृतिक आत्मा को टटोलने में लीन है। उसका यह क्रम युगो तक चलता रहा है और वर्षों तक जन-मानस पर इस महान साधक की तस्वीर, धिरकती रहेगी। ईश्वर उन्हें और अधिक आयु प्रदान करें ताकि उनके परिपक्व ज्ञान का लाभ आने वाली पीढ़ियों को प्राप्त होता रहे..



पद्मश्री की उपाधि से अलंकृत होने समय

तृतीय खण्डः

लेख संग्रह

पृ०

१ Religious background of the Kuralayamāla	Prof Dr A N Upadhye Kolhapur	१
२ What were the contents of the Dṛstivāda	L Aisdorf, Germany	७
३ Religious condition in S E Rajasthan from early Inscriptions (C 400 B C to 300 A D)	Dr Adris Banerji, New Delhi	११
४ P drasaka the fifth varna	P V Bapat, poona	२०
५ जहाँगीर तो विश्वों पवित्र पुष्पो प्रत्येनो आदर	डॉ० छोट्टमाई २० नायक, बवई	२१
६ समाधि पूर्वक मरण	श्री जुगल किशोर मुस्तार 'युगवीर'	३०
७ कबीर और मरण तत्व	डॉ० कन्हैयालाल सहल, पिलानी	३५
८ जैन धर्म और उसके सिद्धान्त	डॉ० देवेन्द्र कुमार शास्त्री	४०
९ Kautilya on war	R P Kangle	५०
१० (चौलुक्य) महाराजाधिराज श्री दुर्लभराज के समय का राष्ट्रीय संग्रहालय दिल्ली का वि० सं० १०६७ का दान पत्र	डॉ० दशरथ शर्मा, जोधपुर	५८
११ एक राजस्थानी लोक कथा का विश्लेषणात्मक अध्ययन	डॉ० मनोहर शर्मा, विसाऊ	६२
१२ बगड के लोक साहित्य की आखी	प्रो० डॉ० एच० डी० जोशी, मोडासा	६६
१३ विद्यापति एक भक्त कवि	डॉ० हरीश, लखनऊ	६१
१४ महाकवि धननाथ व्यक्तित्व एवं कृतित्व	डॉ० हरीन्द्र भूपण जैन	१०५

१५ गुजरात मे रचित कतिपय दिगम्बर जैन-ग्रन्थ	डॉ० भोगीलाल जयचन्द भाई साडेसरा वडोदा	११६
१६ जैन आगम-श्रीपदात्मिक सूत्र का सांस्कृतिक अध्ययन	श्री अग्ररचन्द नाहुटा, बीकानेर	१२१
१७ Study of Tirthogaliya	Shree Dulsukh Malvania Ahamedabad	१२५
१८ राजस्थान भाषा पुगत्तत्व	डॉ० उदयसिंह भटनागर, उज्जैन	१३६
१९ निमाडी भाषा और उसका क्षेत्र विस्तार	श्री रामनारायण उपाध्याय, खडवा	१७४
२० Jain Iconography a brief survey	Shree Uma Kant P Shah Baroda	१८४
२१ An Introduction to the Iconography of the Jain Goddess Padmavati	Shree A K Bhattacharya	२१६
२२ The Temple of Mahavir at Ahar	Shree M A Dhaky	२३०
२३ स्वयम्भूक्त रिट्टरोभिचरित्र माथो पञ्चीस देश शब्दो	डॉ० हरिवल्लभ चून्नीलाल भायाणी अहमदाबाद	२३३
२४ वितण्डा	श्री ओस्नेरे ओ सोलोमन, अहमदाबाद	२४०
२५ भारतीय कला के मुख्य तत्त्व	डॉ० वासुदेव शरण अग्रवाल, काशी	२४३
२६ भारतीय मूर्ति कला में त्रिविक्रम	डॉ० ब्रजेन्द्रनाथ शर्मा, नई दिल्ली	२५२
२७ भारतीय संस्कृति में वृजकला और उसके ऐतिहासिक त्रिविक्रम का विचार	श्री रावत चतुर्भुज नरतपुर	२६१
२८ श्री गौडी पार्श्वनाथ तीर्थ	श्री भवरलाल नाहुटा, बीकानेर	२६३
२९ भारतीय संगीत शास्त्र में मार्ग और देशी का विभाजन	डॉ० प्रेमलता, वाराणसी	२७६
३० पृथ्वीराज विजय एक ऐतिहासिक महाकाव्य	डॉ० प्रभाकर शास्त्री, बीकानेर	२८७
३१ संस्कृत की शतक परंपरा	डॉ० सत्यव्रत 'तृपित', श्री गंगानगर	३०८
३२ महाकवि समय सुंदर और उनकी छत्तीसो साहित्य	श्री सत्य नारायण स्वामी, बीकानेर	३२४
३३ जैन दर्शन का कर्म सिद्धान्त जीवन का मनोवैज्ञानिक विश्लेषण	प्रो० प्रेमसुमन जैन, बीकानेर	३३६
३४ सत्यमेव जयते नानृतम्	श्री म० अ० महेन्दले, पूना	३४६

Religious Back-ground of the Kuvalayamālā

The importance of the great Prākṛit Campū, namely, the Kuvalayamālā of Uddyotanasūri (A D 779), caught the attention of Orientalists primarily through the researches of Muni Śrī Jinavijaya. Further, as the General Editor of the famous Singhi Jaina Series, he made all arrangements, almost with personal interest, for its inclusion and publication in that Series. It was critically edited by the present writer, and was published by the Bhāratīya Vidyā Bhawana, Bombay, in 1959, as No 45 of the above Series. The Sanskrit Digest of the Prākṛit Campū by Ratnaprabhasūri was also issued as a Supplement. The Introductions etc are ready and on way to the press. I could work on this great Campū only through the encouraging help of Muniji and I contribute this paper on the religious aspects of that work as an humble tribute to the scholarly achievements of Muni Śrī Jinavijaya.

Jainism is called Ethical Realism, and this brings out its salient traits to the fore. The theory of rebirth, the Karma theory which automatically operates, moral responsibility of the individual and allied doctrines were the characteristics of Śramanic culture, and they are all inherited in Jainism. The Jaina Karma doctrine is most uncompromising and undiluted. Every one is responsible for, and can never escape without reaping the consequences of, his Karman—a sort of vibration operating through mind, speech and body as a result of which the soul incurs material Karmic bondage. Thus the Jaina teachers, therefore, have evolved philosophy of conduct and pattern of behaviour uninfluenced by any reliance on Supernatural intervention or guidance. First, the individual is made highly self-reliant, and the Teacher leaves no opportunity to put him on the right track of religion. The erring soul is shown the correct path through religious instruction. Secondly, the Kuvalayamālā is primarily a Dharmakathā, if it is called, and has become, Samkīrnakathā, it is because the author has incidentally added contexts and topics of Artha and Kāma, and even these, in the long run, are conducive to the practice of Dharma. In this pattern of narration, the various facets of Dharmakathā are as well included. Thirdly, the very objective of the tale is to illustrate the effects of morbid temper, i.e., of Krodha, Māna, Māyā, Lobha and Moha under the sway of which are acting the chief characters in this story. If they are to be brought on the right track, religious instruction is the most effective remedy. Lastly, moral instruction is the chief aim of the author, and the entire tale is narrated in such a manner that the erring man and woman should learn the pattern of good behaviour by seeing and hearing what is happening to the characters under various circumstances. The

Śramanic teacher is an adept in this art. The result is that the Kuvalayamālā has become a huge repository of religious discourses put in the mouth of religious Dignitaries, and the elements of story will not suffer much, even if these are excluded from the narration. All such discourses may be put together here to see what a vast range of Jaina dogmatics is covered by Uddyotana. First the pages and lines are noted, and against them are enumerated the topics under broad heads.

- 35 30 f The major types of Himsā and the reasons or pretexts with which they are committed
- 36 14 f Hells, the tortures etc. therein
- 39 1 f The sub-human births (according to the number of Indriyas) and the miseries etc., therein
- 40 13 f Human birth, its causes, grades, miseries etc
- 42 29 f Gods, their anxieties etc
- 44 15 f A discourse on Krodha, Māna, Māyā, Lobha and Moha, and their fourfold gradation (Anantānubandhi etc.) with illustrations
- 90 8 f An explanation of Abhavya, Kāla-bhavya and Bhavya
- 92 12 f A conventional description of (Saudharma-) Kālpa and (Padma-) Vīmāna, the birth of a Jīva there, the local environments etc
- 95 12 f Some details of Pūjā, see also 132 27 f
- 95 24 f Five Paramesthins and the duties of laymen and monks
- 96 28 f Details of the Samavasāraṇa, See also 217 21 f
- 97 27 f A discourse on Jīva, its nature, its relation with Karman, its migration through various births and its liberation
- 142 21 f A discussion about Dharma, its practice and its objective
- 177 28 f A graphic glorification of Samyaktva
- 185 22 f A detailed picture of hellish, human and divine beings their acts and consequences
- 192 27 f Symbolically spiritual interpretation of various vocations etc
- 201 33 f A succinct exposition of the fundamentals of Dharma
- 209 18 f Rarity of religious enlightenment in human birth, explained by Yuga-sāmita-dr̥ṣṭānta
- 217 27 f Discourse on twofold Dharma
- 219 9 f A discourse on five Mahāvratas and the attendant Bhāvanās
- 227 19 f An exposition of twelve Anuprekās
- 230 5 f A Samyag-dr̥ṣṭi and his traits
- 20 f Elaboration of the types of Karmas and their consequences
- 242 1 f An exposition of Udaya, Kṣaya, Kṣayaopasāma of the Jñānāvaranīya and other Karmas with reference to Dravya, Kṣetra, Kāla, Bhāva and Bhava
- 243 13 f A contrasted picture of the conditions in the Aparavideha and Bharat-kṣetra

- 245 6 f An exposition of the Leśyā doctrine, typically illustrated by the *leśyavṛkṣa* how the same act can incur different quantity of sin according to the temperamental state
- 253 18 f Through the medium of a divine voice, a few religious discourses on the following topics are presented
- (i) One's benefit in the next world has to be ever remembered (ii) Viratī or detachment is necessary even in the midst of pleasures (iii) The practice of Dharma leads to Punya which brings pleasures, so Dharma is important (iv) Dharma alone, and not the lures of Indriyas, can save one from the pangs in hell (v) One thirst quenched leads to another, and there is nothing like satisfaction in this Samsāra (vi) One should get rid of the infatuation for pleasures recollecting the manifold tortures, ailments, humiliations and sufferings of the past (vii) The pleasures of sense-organs are fatal in their consequences, so one should be circumspect with restraint on mind, speech and body
- 261 8 f , A discourse on the causes which lead to life in hell
- 269 23 f A doctrinal exposition of the fourfold Ārādhana, namely, Jñāna, Darśana, Cāraṇa and Vīrya
- 271 1 f A discourse on Sāmāyika
- 272 7 f An exposition of what may be called in general Pratikramana
- 273 25 f Explanation of the two types of Death, namely, Pandita- and Bāla-māraṇa
- 277 7 f Here is an elaborate salutation to Arhat, Siddha, Ācārya, Upādhyāya and Sarvasādhū, a good many details about whom are recorded
- 279 26 f Details about a soul's ascent on the Kṣapaka-śrenī

All this shows that the author has snatched every opportunity to introduce Jaina dogmatical details to make his tale worthy of the name of Dharmakathā. The structure of the narrative would remain in fact, in most of the cases, even if these contexts are skipped over. There are, besides, casual references to Jaina ideas here and there. A Jaina monk, who has pulled out his hair on the head, wears white garments and has a bunch of feathers (*piścha*), is distinguished from Tāpasa and Tridandin and considered to be honoured in view of his ascetic emblem. He blesses dharmalabdhā (185), and some details about his entry into the order and equipments are available (194 19). The Pañcanamaskāra is a shelter and has great miraculous potency in adversity (137), and the karna-jāpa (uttering of the Pañca-namaskāra in the ear) given even to an animal leads it to a better future birth (11 32). The way in which one takes to asceticism and becomes a Pratyeka-buddha is interesting (141 1-5, 142 17 f). The idea of Sādharmika Vātsalyatva (116 23, 137 20) clearly indicates that Jaina religion was not a theoretical philosophy, but a way of living tending to community life. A Cāraṇa-śramaṇa is gifted with certain miraculous powers: he has no *gaccha-*

parigraha, and he does not initiate others into the order (80 17 f) The Jain Tīrthakaras and saints are introduced here and there more than once The sages staying in the forest have an atmosphere of peace and amity around them, and the routine of living is also interesting (28 22, 34)

Besides the insertion of Jaina dogmatical details, there are contexts in the *Kuvalayamālā* in which the author either criticises the views of other creeds or casually refers to them whereby we get a good glimpse of the contemporary religious ideas

According to the *Lokasāstra*, or Scriptures current among the people, a son is necessary for the parents to reach better worlds and to satisfy the ancestors, so, for securing an issue (13 5f), various cults were current flesh from one's body, dripping with blood, was offered as oblation in from of Isvara, one's head was offered to Kālyāṇi who was stepping on a buffalo felled with Trisūla, human flesh was sold on the burial ground, *guggula* resin was burnt on the head as an act of devotion, Bhūtas, gods Mātr̥s were appeased with blood and prayers were offered to Indra These are all risky practices (§32) Advised by wise ministers, king Drdhavarman offers prayers, after due rituals (§34), to Rājālakṣmī (addressed by various names 14 16) and urges her to grant him audience within three days, otherwise he would offer his head This Rājālakṣmī is the spouse of ancient kings like Bharata, Sagara, Mādhava, Nala, Nahusa, Māṇdhāt̥r, Dilipa and others, and after a little joke with her, the king gets the promise of a son from the Kuladevatī Once prince Chandragupta passes through a fatal test and satisfies a Vetāla (§379) from whom he gets the required details about a robber who could not be spotted by the city guards The deities, the author tells us, are twofold, Sarāga and Virāgin (§395), and for worldly ends, the credulous people worship the latter of different names Govinda, Skandha, Rudra, Vyantara, Gaṇādhīpa, Durgā, Yakṣa, Rākṣasa, Bhūta, Pisāca, Kinnara, Kimpurusa, Gandharva, Mahoraga, Nāga, astral bodies, natural phenomena etc Sailors in difficulty offer prayers and make propitiative promises to different deities (68 17f) A lady about to commit suicide appeals for grace to Lokapālas (53 6) Yakṣa worship is referred to, and there were Yakṣa statues with Janas on their heads

There is a substantial section (§322) in which the author reviews various tenets and practices of different religious schools rather than religious systems as a whole, and those too as contradistinguished from the Jaina ones It is quite likely that these views are picked up and stated with the object of showing them to be contradictory and not acceptable to Jainism Taking them seriatim, some of the systems reviewed are Buddhism, Tridandin, Sāṃkhya, Upanisadic, Vedic sacrifice, Vānaprastha creed, gifts to Brāhmaṇa, the alleged Advaita creed, extreme Bhakti cult, self-immolation or torture for divine propitiation Digging of wells, etc, washing sins in the holy Ganges etc, Cāturvarṇya-dharma, erecting earthen deity etc extravagant Dhyāna, Vaiṣṇava creed, Cārvāka view, gift of cows etc to Brāhmaṇa, Karuṇā-dharma, killing of harmful beings,

the Pandarabhīkṣu's view, Fatalism, Īśvara as the guiding spirit, extreme Jñānamārga etc. As against these the Dharma consisting of Five vows is said to be acceptable.

A severe attack is levelled against the Brahmanic prescription of Prāyaścitta which is backed by great saints like Manu, Vyāsa, Vālmīka, Mārkaṇḍeya, which has the sanction of Bhārata, Purāṇa and Gītā and which consists in giving one's all possessions to Brahmins, in wandering a begging, cleanly shaven and in bathing and offering oblations at holy places like Gāṅgā (-dvīpa ?), Bhadrēśvara, Virabhadra, Somesvara, Prabhāsa, Puskara etc (§§ 94, 107). As against this, the Śramanic prescription is different and consists of repentance, mental purification and penance in a proper perspective of religious virtues (49 14 f, 55 24 f, 90 21 f).

Some interesting sidelight is available on the temples and holy places (p 82), the former dedicated to Rudra, Jina, Buddha, Kottayā (Durgā?) Sanmukha etc and the latter, such as the sacrificial enclosures, Brahmanic schools, residences of Kāpālika and lodges in which the Bhagavadgītā was recited. In the evening, Brahmanic houses resounded with Gāyatrī-japa. Elsewhere there is a nice glimpse of the Mathas or colleges for higher learning where students from different parts of India (150 20) flocked and were trained in handling weapons and in various fine arts, crafts and miracles (151 6 f). There were held classes (Vakkhāna-mamdaḷi) as well in advanced branches of learning such as grammar, Buddhism, Sāṃkhya, Vaiśeṣika, Mīmāṃsā, Naiyāyika, Jainism and Lokāyata the characteristic topics of which are enumerated (§244). The description of the students is quite typical, and some of them mastered Vedic recitation (151 12 f).

The author makes a distinction between 72 Kalās and 64 Vyūṇas (15 11 f). Among the miraculous lores Prajñapti and Mahāśābarī-vidyās are mentioned (236 22, 132 2, 133 5). The prince Kuvalayacandra knows Dhātuvāda or alchemy, turning baser metal into gold, and he comes across a group of people who are attempting that experiment, but without success. Their activities are described and we get a good sketch of what is done in this process (§311 f). The text Jonipāhuda is said to be the source of this Vidyā (196 32, 197 6 & 19). The Lakṣaṇaśāstra is elaborated more than once (116 9 f, 129 3 f), a branch of it is called Samudra (129 3). There is mentioned a lore of detecting treasure-trove (Khanyavāda) from the plant above, some characteristics of the latter are described as if some source is being quoted (187, 104 23 f). There is a prince highly skilled in the art of painting, and he has painted an elaborate scroll of the Sam-saracakra (185 18 f). There are repeated references to belief in astrology, and an astrologer is consulted on various occasions (§47, 273). There is a good discourse on Rāsi-phala (§§ 48-9), giving the traits and longevity of a child born on a particular Rāsi, on the authority of Vamgāla-rāsi. May be that the name of his treatise was Vam-gāla-jāyaga (20 2, 3, 24). The prince explains why one should not eat food or drink water or even bathe immediately after one is over exerted and is hungry and thirsty,

and he refers to Āusattha in this context, (114 23f) The author has his own ideas about the digestive process inside (228 11f), and in one context, he describes graphically the pre-delivery signs (76 1f) Horse-riding was quite necessary for princes Possibly using some manual on Asvasāstra, the author enumerates eighteen breeds of horses (23 20--1), and he gives details about some of them with reference to their Varna and Lñchana (§56) Here and there we have dreams and their symbolic interpretations (41, 269 7f) The Nimitta--jñāna, which is a branch of Śrutajñān, is potent enough to indicate Śubha and Aśubha of the past, present and future, and it is illustrated in details (§412) Besides the reference to Bhūṛjapatra which was used for writing (the script being Avara-lipi) a love-letter (160 13f) there is a graphic and detailed description (a bit dignified) of a palm-leaf MS written in Brāhmī-lipi (201 28f)

What were the contents of the Dr̥stivāda?

Jaina tradition is unanimous as to the complete and ir retrievable loss of the twelfth Anga, the Dr̥stivāda, at an early date-yet it is able to furnish surprisingly exact and detailed particulars about its divisions, subdivisions, and contents. A good deal of these statements are obviously fictitious nobody is likely to believe that e g the Nānapavāya-puvva consisted of 9999999, or the Saccappavāya-puvva of 10000006 (or 10000060) words¹. But even apart from such monstrosities, it is quite generally speaking the very exactness and detailedness of the statements concerning an avowedly long lost text that renders those statements suspicious, as A. Weber aptly put it as early as in 1883², "one can indeed give very rich details if one consults only one's imagination". Actually Western scholars have come to regard the tradition about the contents of the Dr̥stivāda as spurious in that sense that, though the (partly unintelligible) titles of some sections and sub-sections may be genuine, the lost Anga did not contain what is ascribed to it by the canonical table of contents and by the claims of a great number of most diverse texts and subjects to be derived from or based on the Dr̥stivāda, in the words of Schubring³ "The 12th Anga, under the title of a discourse on (heterodox) views", was an instruction to apology and quite naturally fitted closely in the doctrine laid down in Angas 1-11. In the course of time it was lost. Jacobi (SBE 22, XLV) explains this fact by saying that later generations thought the discourses of their early predecessors not to be important any longer. It is more likely that their preservation appeared to be undesirable since the study of such disputes was apt to arouse heretical thoughts and activities."

The traditional claims to descent from the Dr̥stivāda include those of the (post canonical) Svetāmbar Karmagranthas and of their Digambar counterparts, the famous "Siddhānta" texts of Mudbidri, the Sakthandāgama and the Kasāyaprabhṛta. When

-
- 1) No less fantastic, completely unreal figures are given in Sṛmavāyanga and Nandī for the existing Angas 1-11
 - 2) Indische Studien vol 16, p 358
 - 3) The Doctrine of the Jains, p 75

and he refers to Āusattha in this context, (114 23f) The author has his own ideas about the digestive process inside (228 11f), and in one context, he describes graphically the predelivery signs (76 1f) Horse-riding was quite necessary for princes Possibly using some manual on Aśvasāstra, the author enumerates eighteen breeds of horses (23 20--1), and he gives details about some of them with reference to their Varna and Lāñchana (§56) Here and there we have dreams and their symbolic interpretations (41, 269 7f) The Nimitta--jñāna, which is a branch of Śrutajñān, is potent enough to indicate Śubha and Aśubha of the past, present and future, and it is illustrated in details (§412) Besides the reference to Bhūrjapatra which was used for writing (the script being Avara-lipi) a love-letter (160 13f) there is a graphic and detailed description (a bit dignified) of a palm-leaf MS written in Brāhmī-lipi (201 28f)

What were the contents of the Dr̥stivāda?

Jaina tradition is unanimous as to the complete and irretrievable loss of the twelfth Anga, the Dr̥stivāda, at an early date-yet it is able to furnish surprisingly exact and detailed particulars about its divisions, subdivisions, and contents. A good deal of these statements are obviously fictitious nobody is likely to believe that e.g. the Nānapavāya-puvva consisted of 9999999, or the Saccappavāya-puvva of 10000006 (or 10000060) words¹. But even apart from such monstrosities, it is quite generally speaking the very exactness and detailedness of the statements concerning an avowedly long lost text that renders those statements suspicious, as A. Weber aptly put it as early as in 1883², "one can indeed give very rich details if one consults only one's imagination". Actually Western scholars have come to regard the tradition about the contents of the Dr̥stivāda as spurious in that sense that, though the (partly unintelligible) titles of some sections and sub-sections may be genuine, the lost Anga did not contain what is ascribed to it by the canonical table of contents and by the claims of a great number of most diverse texts and subjects to be derived from or based on the Dr̥stivāda, in the words of Schurbring³ "The 12th Anga, under the title of a discourse on (heterodox) views", was an instruction to apology and quite naturally fitted closely in the doctrine laid down in Angas 1-11. In the course of time it was lost. Jacob (SBE 22, XLV) explains this fact by saying that later generations thought the discourses of their early predecessors not to be important any longer. It is more likely that their preservation appeared to be undesirable since the study of such disputes was apt to arouse heretical thoughts and activities."

The traditional claims to descent from the Dr̥stivāda include those of the (post canonical) Svetāmbar Karmagranthas and of their Digambar counterparts, the famous "Siddhānta" texts of Mudbidri, the Sakthandāgama and the Kasāyaprabhṛta. When

-
- 1) No less fantastic, completely unreal figures are given in Sṛmavāyāṅga and Nandī for the existing Angas 1-11
 - 2) Indische Studien vol 16, p. 358
 - 3) The Doctrine of the Jainas, p. 75

these texts were at last made accessible through the indefatigable endeavours of Hiralal Jain, they were hailed by him on the title-page of his first edition as "throwing light for the first time upon the only surviving pieces of the lost *Dr̥stivāda*, the 12th Anga of the Jain canon". His opinion is shared by another leading Jain scholar of India, A. N. Upadhye. In a paper read at the XXVI International Congress of Orientalists in Delhi and entitled "The problem of the Purvas: their relics traced", he accepts the claim of the *Mudbidri* texts to be based on portions of the 2nd and 5th Purvas and ascribed the loss of these Purvas to the intricacy of their subjects. "The details contained in these works are highly elaborate and difficult and deal with the intricacies of the Karma doctrine."

Even from these relics, of which only one or two (alleged) Mss are preserved only in one locality, it can be justly surmised that such Purva texts were not studied on a very large scale, because they dealt with dry details of the Karma doctrine which were not of general interest and the study of which was even denied to many. In course of time the number of monks studying such texts gradually dwindled down, and when the Sangha pooled together the entire canonical literature, this minority of monks perhaps did not cooperate in this work with the result that even these relics of Purvas remained in isolation and were studied in a very small circle."

I must confess that I am not convinced by these arguments. The very intricacy of the *Mudbidri* texts speaks against, not for their high antiquity. In contents and style, they are typical products of later scholasticism far removed from the much simpler language and spirit of old canonical texts.¹ Further, though these Digambar Karman texts actually ceased to be studied in modern times and were kept secret, the same is by no means true of their counter-parts and very close relations, the Śvetāmbar Karma-granthas (which have actually a number of stanzas in common with them). They were always known and accessible and never ceased to be read and studied though they are certainly no less intricate and technical than the *Mudbidri* texts. The intricacy and technicality of these late scholastic works can have nothing to do with the early loss of the ancient *Dr̥stivāda*.

That any real knowledge of the contents of the 12th Anga had vanished at a relatively early time is shown with particular clearness by a hitherto unnoticed passage of the *Āvāsya* Cūṛṇi, that extremely rich but as yet hardly tapped source of early medieval Jain scholarship. It seems interesting enough to be quoted in full and is offered here as a modest contribution to the *Dr̥stivāda* problem. On p. 35 of the printed edition¹ we read

1) For the contrast in style and spirit between old canonical and later scholastic texts of my 'Ārya stanzas of the *Uttarajjāhāy*' (Academy of Mainz, 1966), p. 179 f., 184 ff.

2) Published by the sri Rśabhdevya Keśarimalya Śvetāmbar Saṁsthā Ratīam, Indore 1928.

iyān^m angapavitt^mhā^m bāhira^m co don^ṇ vi bhaṇṇanti angapavitt^mhā^m
 Āyāro jāva Ditt^hivā^o, aṇṇapavitt^mhā^m Avassagam^m tav^m-va^mrit^mta^m ca Ā^mvasaga^m
 Sāmāya^m-m-ādi Paccakkhāna^m-pajj^mavasā^mṇa^m, va^mrit^mta^ml^māliya^m uk^mlāliya^m ca tat^htha
 uk^mkāliya^m aṇ^megavi^mha^m, tam^m ja^mhā^m Dasa^m-veyāliya^m Kappi^myākappi^mya^m eva^m-ādi
 ka^mliya^m pi aṇ^megavi^mha^m tam^m ja^mhā^m Uttara^mj^mhay^mṇa^mṇi^m eva^m-ādi,

et^htha si^mso ā^mha ja^mhā^m Ditt^hivā^o sav^mva^m ceva vaoma^mya^m1 at^hthi, tao tassa ceva
 egassa psruva^mṇa^m p^mujjai^m "āyāro ā^mha 'jai vi eva^m, tahavi dummeha^m-appa^muya^m-it^hthiya^m-
 di^mṇi^m ya k^māraṇ^mā^m pappā sesassa parā^mvaṇ^mā^m kirai^m" t^mti tat^htha bahave dummedhā^m asattā^m
 Ditt^hivā^oya^m ahij^mju^m, appā^muyana^m ya ā^muya^m ṇe pahup^mpai, it^hthi^myo puna pā^mṇa^m tuc^mchā^m
 gā^mra^mva^m-ba^mhulā^mo cal^m 'indiyā^mo dubbala^m-dhilo^m ao eyā^msi^mṇe^m aise^ms' aj^mhayanā^m Arunovavā^mya^m-
 Nisi^mha^m-m-ā^mino Ditt^hivā^o ya te na di^mj^mṇanti^m! tat^htha "tuc^mchā^m nā^mma pu^mvviva^mrao^m
 vakk^mhā^mne asamattā^m, 'gā^mra^mva^m-ba^mhulā^m' nā^mma gav^mvamant^mio t^mti, cal^m'indiyā^mo nā^mma indiya^m-
 va^misa^mya^m-ni^mgga^mhe Bhū^myāvā^mda^mm pappā asama^mtt^mhā^mo, "dubbala^m-dhilo^m" nā^mma calac^mit^mhā^mo
 iti mā^m tam su^mya^mṇa^m ladd^mhi^m uvajivissanti^m, tao tes^msi^m aise^ms' aj^mhaya^mna^mā^mni^m vā^mri^mj^mṇanti^m t^mti

"Now will be taught Angapravista and (Anga) bahira Angapravista is (the
 Angas from) Ācāra to Drstivāda, non-Angapravista is Āvasyaka and non-Āvasyaka
 The Āvasyaka begins with the Sāmāyika and ends with the Prātyākhyāna, non-
 Āvasyaka is kālika (to be studied during regular study hours) and utkālika (to
 be studied outside regular study hours) Of these utkālika is a plurality (of texts)
 viz Dasavaikālika, Kālpikākālpika and so on, kālika, too, is a plurality (of texts),
 viz Uttaradhyāyana etc

Here the disciple raises the following objection 'The Drstivāde contains
 the totality of speech (i.e. all that has ever been, or can ever be, expressed in
 words), therefore it would have been appropriate (for the Jina) to teach that alone²
 The Ācārya answers 'That is quite right, yet the rest (of the sacred texts, the
 śrutajñāna) is taught for the sake of the dull-headed, the short-lived, the women,
 etc In this (enumeration), there are many dull-headed people who are unable to study
 the Drstivāda, of the short-lived, the life time would not suffice, and women are as
 a rule empty, given to haughtiness, sensual and inconstant, therefore the Pre-emi-
 nent Texts¹) such as Arunovavāya, Nisiha etc and Drstivāda are withheld from
 them Here 'empty' means unable to interpret coherently, 'given to haughtiness'
 means arrogant, 'sensual' means, unable to restrain sensual passions in connection
 with the Bhutavāda³, 'inconstant means fickle-minded, therefore they shall not

(1) Edition wro g vaogata^m (being the "takara", ga misread for ma), cf below the quotation
 from Visasavasyakabhāṣya

(2) Cf Hemachandra's rendering as atisayan^mti adhyayanā^mni in his commentry on Visasavasya-
 kabhāṣya 552 quoted below

(3) Bhuvavaya is one of ten names of the Ditt^hivaya enumerated, Thananga sutra 742, Abhaya-
 deva explains very briefly bhutah, saddhuta^m, padarthas, tesam vado Bhutava dah If this
 explanation is correct, the title Bhutavada stresses the refutation of the heretical drstis
 exclusively named in the ordinary title Drstivāda Cf also the two longer explanation of
 Hemachandra ad Visasavasyakabhāṣya 551 quoted below

profit from obtaining that (part of) śrutajñāna. For this reason the Pre-eminent Texts are forbidden to them "

The above passage is versified by Jinabhadra in the two stanzas Viśeṣa-syaka bhāṣya 551 f and expatiated upon by Maladhari Hemacandra as follows

Pūrvāny abhidhiyante tesu ca niḥśeṣam api vaṇmayam avatarati, ataś caturdaśa-purvātmakeṇ dvādaśāṃ evaṅgam astu, kim sesaṅga-viracanena angabhāṣya-sruta-racanena vā ? ity aśāṅkyaha

jai - vi ya Bhūyāvae savassa vaomayassa oyāro

nijjūhaṇa, tahavi hu dummehe pappa itthi ya

551

aśeṣa-viśeṣanvitasya samagra-vastu-stomasya bhūtasya, sadbhūtasya, vādo, bhāṇaṇaṃ, yātrasau Bhūtavādah, athavā anugata vyāvṛttapriśeṣa-dharma-Kalāpan-vitānāṃ sabhedā-prabhedānāṃ bhūtānāṃ prāṇināṃ vādo yātrasau Bhūtāvado, Drstivādāḥ, dirghatvam ca tākarasyasātvāt tatra yady api Drstivāde sarvasyapi vāṇmayasyavatāro 'sti, tathapi durmedhasāṃ, tad-avādhāranady-ayogyānāṃ mandamatīnāṃ, tathā śravakadīnāṃ śrīnam canugrahārtham niryūhanā, viracana śeṣa-srutasyeti-

nanu śrīnam Drstivādāḥ kim itī na dīyate ? ity āha

tucchā gāraḇa-bahulā ca īndīyā dubbalā dhuē ya

īya aiseṣ' ajjhaṇā Bhūyāvdo ya no 'tthīnaṃ

552

yadi hi Drstivādāḥ śrīyāḥ katham api dīyeta, tadā tucchādī-svabhāvatayā 'aho aham, yā Drstivādāṃ api pathamī ' ity evaṃ garvadharmā-manasasau puruṣa-paridhava dīṣv api pravṛtīm vidhaya durgatīm abhigachet ato nīravadhī-kṛpa-nīra-nīradhībhiḥ paranugraha-pravṛttair bhagvadbhis tīrtakrair Utthana-Samutthā na śrutadīny atīsayavanty adhyayanānī Drstivādas ca śrīnam nanu-janataḥ anugrahārtham punas tasmā api kīncī chrutam deyam ity ekādaśaṅgādī-viracanāṃ sapthalam

The passages quoted here might at first sight suggest that at the time of their composition the Drstivāda still was a regular object of study for able-minded males, a more attentive reading will soon make it clear that on the contrary they merely testify to a firmly established if somewhat naive belief that "the Drstivāda contains everything" a belief obviously betraying complete ignorance of the real contents of the long-lost text and, on the other hand, conveniently permitting to derive from "the Drstivāda" or "the Purva" any text or subject which it was desired to invest with canonical dignity I know of no other passage where the universality of contents of the Drstivāda is claimed so openly and so bluntly, And this bluntness and naivety is no doubt the reason why, significantly, the great Haribhadra in his Āvasyaka Tīka omits our passage altogether as in many other cases, he eliminates what he feels to be obsolete or what does not come up to his more exacting standard of refined scholarship, he may also have been reluctant to reproduce the somewhat scathing remarks about women, For the modern scholar, just what led him to reject the passage is apt to enhance its interest

Religious Conditions in S. E. Rajasthan from Early Inscriptions (C. 400 B. C. to 300 A.D.)

The real religion of man originated out of two needs. A desire to live a moral, ethical and a disciplined life. The second was fear. Fear and admiration of the violent or peaceful forces of nature its destructive or the preserving factors. A desire to ally himself with some supernatural power which caused all the unexplained phenomena and would overcome his enemies. Science had not come to his aid to explain the causes of day and night, eclipses and storms. No *philosophy* had informed the primitive man that there was no interrelation between female fertility and that of the earth. They wanted a tangible form for the intangible a form for the formless. Therefore, there has always been a feature in archaeological discipline to trace the evolution of society religious beliefs and customs from the evidence of material culture left by early man. As far as man's primitive beliefs have survived with tangible trace, they are amenable to archaeological studies. Most helpful in this respect are the graphic arts.

Religion is an important trait of human culture, irrespective of caste, race and region and hence the need of study. Our knowledge about the different aspects of religion of S. E. Rajasthan from the very dawn of history is indeed very vague and scanty. Only few pioneers have taken active interest in the reconstruction of the social, economic and religious lives of ancient Mewar, since time immemorial. But their object was to interpret the data on an all India basis, and not the light they throw on the religious life of Rajasthan. But, epigraphy, one of the sources of Indology furnishes interesting data. The earliest of these is the Ghosundi Inscription. Ghosundi is a village, 4 miles from Nagari which itself is 10 miles from Chittoargarh, the head quarters of the district of the same name. Nagari, it would be recalled was ancient Mādhyamika, mentioned by Patanjali. It records the erection of a stone railing (Puja-Sila prakara) in the enclosed compound (Vata) or Narayana, dedicated to gods Samkarshana and Vāsudeva. In the Nanaghat inscription, the twin gods are ascribed to the lunar family. K. P. Jayaswal,¹ therefore, thought that they were deified heroes, whom the *Jatakas*, *Puranas* and *Panini* knew as historical personages and as belonging to the Vrishni clan.

¹ *Ep. Indica*, Vol. XVI (pp. 26-27)

The next inscription, which on palaeographic grounds is ascribed to C. 4th Century A D., by D R Bhandarkar, records the performance of sacrifice called Vajapeya.² Since Bhandarkar, wrote his *memoir* on Nagari, as a subaltern of the Archaeological Survey, the secretive bosom of Rajasthan has yielded many other records of the instances of *Srauta* sacrifices

YUPAS

The earliest record is the Nandsa yupa dated in (Kṛita) Malava-Vikrama year 282 (C 225-26 A D) Nandsa is now 36 miles to the east of Bhilwara and 4 miles to the south of Gangapur railway station, in the Western railway, next to Sawai Madhopur. The pillar containing the inscriptions, because there are actually two, is approximately 12' in height and 5 $\frac{1}{2}$ ' in circumference and is located within a tank. It was set up by (Śrī) Soma, leader of the Sogi clan, son of Jayasoma and grandson of Prabhāgra (?) Varddhana, born in Malava Stock, as famous as the royal race of the Ikshvakus.³ Next comes the first Barnala yupa inscription, dedicated in (Kṛita) Malava-Vikrama year 284 (C 227-228 A D) That is, two years later than that of Nandsa. Barnala is in Jaipur district, a part of ancient Matsya country. The name of the person who put up the pillar and performed the sacrifice is lost, But he has the epithet Rajno and his surname ends with Varddhana. His father was also a king. It records the erection of seven yūpas, indicating that seven sacrifices were performed. The late Dr A S Altekar was inclined to take them as Saptā-some-samsthā mentioned in *Katyāyana Srauta Sūtra* (X, 9 27). But Dr B Ch Chhabra differs from this view.⁴ It is 21' 5" in height.

Badva is a small village, 5 miles S W of Antah railway station on the Kota-Binā section of the Western Railway, in the present Kotā district. In 1936, only three of these yupas were found. The characters belong to C 3rd Century A D, not much different, naturally, from those of the Nandsa record. Each record commemorates the performance of Tri-raira sacrifice, description of which is to be found in the *Taittiriya Saṃhitā* (VII 15) and *Purā mīmāṃsā*.⁵ The performers of the sacrifices were three brothers named Balavardhana, Somadeva and Balasimha, sons of Maukharī Mahasenapati Bala.⁶ They are dated in 295th year of (Kṛita) Malava-Vikrama era (c 238-39 A D). Another yupa was found by Dr Māthuralāl Sharma in another part of the same village, later on.⁷ It is undated but palaeographically belongs to 3rd Century A D. Its

2 *Memoirs of Archaeological Survey of India*, No 4, p 120, G S Gai Madhayamuka in *Journal of Oriental Institute* Baroda Vol X p 180

3 *Indi Ant*, Vol LVIII, p 53, *EI*, Vol XXVII, pp 252 ff

4 *EI* Vol XXVI, p 120 ff. They are now in Sarasvatī Bhandara and museum at Garh Palace, Tipta Kota city

5 I am indebted for this information to Mm P V Kane thorough L G Parab

6 *EI* Vol XXIII, p 46

7 *Ibid*, Vol XXVI p 118 ff

purpose was to record the erect on of *yûpa* for *Aptoryama* sacrifice, performed by Dhanatrata, son of Hastin—the Maukharî. It is a variety of one day *soma* sacrifice, but occupied like the *Atiratra*, a whole day, extending through next day. It is one of the *sapta-soma-samsthā*.

The second Barnala *yupa* was dedicated on the 15th day of bright fortnight of Jyeshtha of 325 V S (=298-99 A D), in connection with the performance of Gargatratra sacrifice, performed by Bhatta in Trita forest. 90 Cows, accompanied by their calves were given as *dakshina*. Sacrificial *yupas* have also been found in the peripheral regions of Rajasthan and even in Antervedi and Vatsa countries. There is an ancient fort called Bijayagarh in the neighbourhood of Bayana in Bharatpur district. There is a red sandstone pillar standing near the south wall of the fortress. It is inscribed and records that in the (Kṛita *Mālava Vikrama* year 428 (=371-372 A D) expired, Vārlika Rājā Vishnuvardhana, son of Yasovardhana, grandson of Vyāghrāratas erected the *yupa* in commemoration of *Pundarika* sacrifice in *Puramimamsa Sutra* (Chap X Pada 6, *Sutras* 62 etc). The next two *yupas* were found at Isapur in the bed of river *Yamuna*, each of them measures 19' 19". They were dedicated in the 24th regnal year of Emperor Vasheshka. Allahbad Museum has a *yupa* collected from the neighbourhood of Kosām, commemorating the performance of *sapta-soma-samsthā*, by one Sivadatta.

An evaluation of the various find spots enable us to appreciate, that it was a very close knit area, in which those sacrifices were being performed, at an age, when northern India had suffered repeatedly from alien invasions. Bijayagarh, in Bharatpur district, is about 5 miles south east of Isapur, in Mathura district. Bādvā is 146 miles south-south-east of Bijayagarh, in Kota district. Nāgarī, in Chittorgadh district, is 90 miles east of Bādvā. Nandsā, in Sawai Madhopur district, is 40 miles north-east of Nāgarī, ancient Madhyamikā.

Yûpa is a sacrificial post, a principal element in any sacrifice. They were invariably made of wood. The following classes of trees were permitted to be utilised *Palasa*, *Khadira*, *Bilva*, *Rauhitaki*. Only in some sacrifices *yupa* must be of *Khadira* wood. The trees to be cut must not be half dried but full of foliage, must be straight and growing on a level spot, branches turned upwards and if bent not in the southern direction. They must be cut in such a way that they did not fall on the south side. The *yupa* could be of any length from one *aratni* to 33 *aratnis*. The portion which remained embedded and was not chiselled was called *upara*. It would be recalled that portions of Mauryan pillars, which remained underground were also

8 *Corpus Inscriptionum Indicarum* Vol III, p 252

9 AR, ASI, 1910-11, pp 40ff plate XXIII

left undressed or roughly dressed. The upper portion was octagonal, with the remaining portion of the tree, after the *yūpa* was made, a top piece was carved with a mortice hole to fill as a finial, and was known as *chashala*. The tenon of the *yūpa* on which *chashala* was fixed, was expected to protrude 2 or 3 *angulas* beyond the *chashala*.

After the *yūpa* was made along with the finial, a hole was dug east of the *āhayaniya*, proportionate to the unchiselled portion of the *yūpa* and excavated earth was thrown to the east. The ritual of setting up the *yūpas* is elaborately described in the *Śrauta Sūtras*.¹⁰ The final noteworthy feature is a girdle which was hung around it called *anga*. It is clear, therefore, that sacrificial posts were made of wood only. Paradoxically, all the existing specimens are lithic. What is the explanation of this contradiction in theory and practice? My personal opinion is that they were commemorative and were erected after the sacrifices were over. *Yūpas* being wooden they were perishable. But the persons who performed them possibly wanted to leave tangible evidences of their piety for posterity, and set up stone *yūpas*, after the rituals were over. It is a pity, that none of the sites have been excavated, otherwise, like Jagatgram, they might have yielded valuable data.

Were these sacrifices Vedic, *Grihya* or *Śrauta* sacrifices? The available evidence goes to show that they were *śrauta* sacrifices. Keith was of opinion that the conception of a *Yajña* goes back to Indo-European antiquity. But the *Śrūti*s contain very detailed and vivid accounts of these sacrifices. In fact they were the manuals on which the officiating priests depended. Therefore, any sacrifice that was performed according to them was a *śraut* sacrifice. It is a common error to suppose, that no sacrifices were held in historical times except *Asvamedha*. A Pallava grant, refers to the performance of *Agnishtoma*,¹¹ *Vajapeya* and *Rajasuya*. This is as it should be, since, it was enjoined that those who performed *Vajapeya* should also perform *Rajasuya*. In the Chammak Plates of Pravarasena II, the Vakataka emperor is credited with having performed many sacrifices.¹² The *śrauta* sacrifices are generally divisible in two classes (1) *haviryānas* and (2) seven *somasamsthās*. *Pasubandha* or *Nirudha-pasubandhas*, that is animal sacrifices were also practised. The *sapta soma samasthas* are *Agnishtoma*, *Ukthya*, *Shodasin*, *Vajapeya*, *Atvratra* and *Apityoryama*.¹³ The *yūpa* records of Rajasthan mention some of these. The first of these is *Vajapeya* mentioned in the second inscription found by D. R. Bhandarkar at Nagar.¹⁴ For this particular sacrifice one may refer to *Taittirīya Brahmana* (1.342) and *Śāṅkhayana Śrauta Sūtra*, (XV I 4-6). It is a form of *Yotishtoma*. According to Keith it preserves

10 A. B. Keith—*Religion and Philosophy of the Veds and Upanishads* Vols I & II, P. V. Kank—*History of the Dharmasastra* Vol. II, pt II.

11 *Ibid* Vol I pp 257 ff. Vol II pp 625 ff.

12 *E. I* Vol I pp 2 and 5.

13 *CII* Vol III p 236.

14 For details of P. V. Kane—*History of the Dharma Sastra* Vol II Pt II 1941.

15 *MAI* No 4, p 120.

many traces of very popular origin, possibly an autumnal festival. The numeral 17 is very significant. There are 17 *stotras*, 17 *śāstras*, 17 animal sacrifices for Prajapati, 17 objects were distributed, there were 17 *yupas* of 17 *aratnis* in height. At the time of enveloping the *yupa* with a girdle 17 pieces of cloth were employed (Apastambha XVIII 1 12). It lasted for 17 days and has 17 *dikshas*. There were 17 horses which were yoked to chariots and ran, 17 drums placed on the northern *sroni* were beaten 17 cups of *Sura* and 17 cups of *soma*. It was performed by those who were desirous of temporal power (*adhipatyā*) or prosperity or *Svarajya*. Only brahmins and *kshattriyas* could perform it and not a *Vaisya*. Besides the three animals for Agni and Indra (Rams), a barren cow for Maruts, an ewe for Sarasvatī, 17 hornless young goats of one colour for Prajapati, were offered in this sacrifice. Asvalayana (IX 9 19) says, that after performing *Vajapeya*, a king should perform *Rajasuya* and a brahmin should perform *Brihaspatisya*.

In a previous para, we had occasion to refer to the differences of opinion between late Dr A S Altekar and Dr B Dh Chhabra over the interpretation of the word *sattako* in the first *yupa* pillar found at Barnala, dated 384 V S (=227-28 A D)¹⁶. Dr Altekar wanted to read the word as *saptakam* qualifying *yupa* and thus inferring the performance of seven *soma* sacrifices. Dr Chhabra wanted to read *sattrako* correcting the reading as *yupa sattrikah*, meaning the pillar connected with the sacrifice. Since the language of these epigraphs is not always pure classical Sanskrit, I am in agreement with Dr Chhabra in thinking that *sattako* stands for *sattrako*. In *Jaiminiya* (X 6, 6-61) word *sattrako* has been explained along with *ahina* (1 e sacrifices which last for more than 17 days). The *sattras* differ from other forms *soma* sacrifices. During *sattrā* the presiding priests can not take part in any other rite. The ideal *sattrā* was *dvadasaha*, which is both *ahinra* and *sattrā*¹⁷. The word also occurs in the Isapur *yupa* Inscription now in the Mathura Museum.

Isapur *yupas* commemorate a *dvadasaha* sacrifice¹⁸. All rites of more than 12 days are *sattras*, while *ahina* sacrifices are those which last from 2 to 12 days and which always ended with *atiratra*. Generally they commenced on a *Purnima* day. There are groups of rites amongst them eg *Garg-Triratra*, which lasted for three days, there are others which lasted for four or five days or more, like *pancha-ratras* *Saradiya*, *Shadahas* etc. *Dvadasaha* itself has sub varieties, such as *Bharata-dvadasaha*. According to Mm P V Kane, the differences between *ahina* and *sattrā* types of *dvadasaha* are that (1) the latter can only be performed by *brahminas* while an *ahina* can be performed by any one of the first three *varnas*. (2) A *sattrā* may extend over a long period, but an *ahina* could not. (3) In an *ahina* only the last day is *atiratra*, but in a *sattrā* both the first and last days are *atiratra*.

¹⁶ EP Ind Vol XXVI p 120 fn 10

¹⁷ A B Keith *op cit*, pp 349 ff, P V Kane—*Hist of Dharmasastras* vol II Pt II pp 1213 ff

¹⁸ AR, Asi, 1910-11, p 41 ff

Dhanuśraja, son of Hasti, belonging to the Maukharī tribe set up the fourth *yupa* at Badva for *Aptroyama* sacrifice.¹⁹ According to Kane this rite is similar to *Atiratta*, of which it appears to have been an amplification.²⁰ It was performed for long life to cattle and for selecting cattle of good breed. Kosam (Now Allahabad Museum) *yupa* was made to commemorate the performance of the *sapta soma-samsthā*. The details of *Pundarika* sacrifices, one of the *ahina* sacrifices, to commemorate which, Bijayagarh *yupa*, in Bharatpur district was erected, required more than one day, but less than 12 days, are to be found in *Purva-mīmāṃsā*. The amount of *dakṣhina* was 10,000 cows or 100 horses (*Purva-mīmāṃsā*) (Chap. X Pada 6 sūtras 62 etc.)²¹

The *yupa* inscriptions, commemorative in character, supply us with invaluable data about religious practices in S. E. Rajasthan or old Mewar. That is *śrauta* sacrifices were actually performed when the whole of northern India had been overrun by Greeks, Sakas, *Pahlavas* and Turki-Kushanas. Indeed, many of them were either Buddhists or patrons of Brahminical faith like Saka Uśahavadata or Mahakṣhatrapa Rudradaman or Menander the Greek. Nevertheless, the cultured and the more responsible elements felt, that society and spiritual life was deteriorating. It is mentioned in the Purāṇas. The later Indian religion which the western scholars have designated Brahminism was broad based upon Vedic thought and speculations, but, possibly underwent gradual changes, not due to lack of any immutable factors, but due to geographical, historical and evolutionary laws. Vedic thought was a system by which a nomadic people, with an admittedly rural culture sought to obtain not the goods of the material world, but salvation of the soul. A numerically inferior people, seeking patronage of supernatural powers by efficacy of words, increase in progeny, protection against natural cataclysms, disease and a powerful enemy. The mythology inherited from a Pre-Indian past was an accumulation dealing with cosmic forces.

In India, these ideas apart from gradual changes that natural laws brought about, came into contact with, ideas and ideal, philosophies and beliefs, political and social organizations, which they tried to avoid but incurse of time many aspects of which they assimilated, absorbed and adopted. The new spirit made meditation²² more efficacious than the rite itself. The logical result was, that divorced from its background, but claiming its sanction it became a veritable manual of dogmas, cults, rituals and magic. By 5th Century A. D., this transformation had taken place. The *Brahmaṇas* (the manual for sacrifices) *Araṇyakas* (or Forest books-for hermits living in the forests) leading to the philosophy of the *Upanishads* were compiled. They were followed

¹⁹ *EI*, vol. XXIV p. 253

²⁰ *Kane-op cit*, p. 206

²¹ I am indebted for this reference to Mr. P. V. Kane through L. G. Perb

²² Origins of Jaina Practice—*Journal of Oriental Institutes, Baroda* Vol. I No. 4

by *Vedangas*, *Sūtras* etc., containing rules for sacrifices and *Grihya sūtra* governing the sacraments had also received final redaction. With these two, we are concerned in this paper. The *Dharmasāstras* were the corpus of conduct, morals, religious and social manners. A syncretic type was developed by incorporation of alien dogmas, cults and philosophies. The best proof of this syncreticism are the great encyclopaediae the *Mahābhārata* and the new message of the *Upanishads*. The contradiction to the theory that sacrifice became less and less important in the *Upanishads* is furnished by the *yūpa* inscriptions of Rājasthān. The asceticism of *Yoga* known to *Patanjali* and his predecessors and traces of which are found on Harappa and Mohenjodaro seals and sealings, claimed that the knowledge of the absolute could be obtained by following its discipline, and it was this dogma that created ultimately the gods *Siva*, *Brahmā* and *Vishṇu*, and finally the ten *avatāras* of the latter and and triune aspects *sattva*, *tamas* and *rajas* of the first named, in the conception of *Maheśamurti*.

The Ghosundī stone inscription with its revised reading²³ the text of the Hathivada inscription (being three inscriptions but copies of one and the same text) testify to a different type of religious practices in ancient Rājasthān. Ghosundī text now informs us that it commemorates the erection of a *pūja-stāla prakāra* for the (temple of) Samkarshana-Vasudeva at Narayanavata (in Madhyamika) by King Sarvavrata, a performer of *Asvamedha* who belonged to *Gajayāna goitra*, and a son of *Parāśara*. According to the *Matsya Purāṇa* the *Gajayāna goitra* belonged to the *Kāṇva sakha*. The cult of Vasudeva-Samkarshana is of great antiquity, not merely that, but heralds the dawn of later Vaiṣṇavism. It is called *Bhāgavatism*. Many scholars feel rightly or wrongly, that Bhāgavata cult was then natural reaction of Vedic practices. But the evidence of *yūpa* inscriptions are not in favour of this hypothesis. Secondly, the Ghosundī inscription clearly shows that in C 3rd Century B C,²⁴ Vāsudevaism had not then merged with Bhāgavatism or to be more correct Samkarshana worship, under the influence of *Viṣṇu* doctrine. Panini, who lived about C 5th Century B C, states that along with *bhakti* (IV 3 95), the affix *inn* is used in the sense of "this is the object of *bhakti*" after the words *Vāsudeva* and *Arjuna* (XIX 3 98). Therefore, cults of Vāsudeva and Arjuna originated somewhere before C 5th Century B C, whose deeds were to be celebrated in the *Mahābhārata*.

Dr H C Ray Chandhury, concluded that in C 4th Century B C, Mathurā was a stronghold of Vāsudeva worship. The conclusion is based upon the evidence of Megasthenes²⁵. But the Ghosundī and Besnagar pillar inscriptions prove that this cult had gained a firm foothold in Mewar and Central India (i.e. Malwa).

23 EI Vol XXII, pp 204-05

24 Ibid

25 *Materials for the Study of Early History of Vaishnava Sect* 1920 pp 55-56

What is more, the Besnagar Pillar inscription supplies objective evidence, that the cult had influenced the imagination of Greeks to such an extent, that Heliodrus, a member of the diplomatic corps, had embraced it at the expense of Hellenic paganism. This is but one instance, which has survived. Whether there were other instances like the evidence about Buddhism, furnished by the western Indian caves cannot be proved now. The present writer feels that the Ghosundi and Besnagar inscriptions do not merely prove the existence of the Bhāgavata cult in 3rd or 2nd centuries B.C., but their possible existence in the preceding centuries too.

That the Bhāgavata religion was very old, is proved by reference to it by Pāṇini. Pāṇini does not treat the name Vāsudeva as that of a divinity but as a proper name. But the attachment of the term *bhakti* to his name shows that by his times he was already about to attain divine ranks. The founder's name was Krishna-Vāsudeva—it was monotheistic. Possibly he was a pupil of Ghora-Angirasa, mentioned in *Chhandogya Upanishad* (III 17 6). Grierson was of opinion that long afterwards, his proper name Krishna received the same honour. Other names given to the Supreme in later times were "Purusha," or the Male (probably borrowed from *Sāṃkhya Yoga* Narayana and so forth, but, the oldest and original name was, as has been said, "Bhagavat." In Pāṇini's time they were also called Vasudevakas and Arjunakas²⁶. The supreme deity was infinite, eternal, *prasada* (full of grace). At a later date, we find that Kautilya was acquainted with the cult of Samkarshana. In course of time, they absorbed the message of the 'Upanishads' loosely, never weaving it securely in their doctrine. This later form of Bhāgavata cult is best illustrated by the *Narayaniya* section of the *Santis Parvan* of the *Mahabharata*. It alludes to the doctrine as Bhāgavata or *Pancharatras*. The creed being *bhakti*, as illustrated by the story of Ambarisha and Vishnu *Mahabharata* (Ś Parva) states that Samkarshana is Jiva, while Vasudeva is *paramatman*. The creed defined the one God, *Bhagavat Nārāyana Purusha* or Vasudeva, who was *Ananta achvuta* and *avinasin* according to *Sāṃkhya*, *prakṛti pradhana* and *avyakta*. He created *Brahmā*, *Śiva* etc. They believed in the immortality of the soul.

The principles of creation resemble that of *Samkhya* but the spiritual supreme is not brought in connexion with matter. The *Santi Parvan* of the *Mahabharata* is divided into several sections the later half of which is called *Mokshadharma Parvan* and portion of this is called *Nārāyaniya*, which gives, a graphic account of the development of *Pancharatra* and *Vyuha* doctrines while purporting to discuss *Samkhya-Yoga*. The joint mention of Vāsudeva and Samkarshana in Ghosundi inscription proves that in C 3rd Century B.C., during the formative period of the Bhāgavata cult and *Vyuha* doctrine S.E., Rajasthan or Mewar played an important part. The late Sir George Grierson defined *Vyuha* doctrine as follows, Vāsudeva in the act of creation not only produced *prakṛti* the indiscrete (*avyakta*) primal matter of *Samkhya* but also a *vyuha* or phase of conditioned

spirit, called Samkarshana. From the combination of Samkarshana with prakṛiti was born a second phase of conditioned spirit, called *manas* or Prādvumna. From the association of Pradyumna with *manas* sprang, *Samkhya ahamkara* or consciousness, a phase of third conditioned spirit, known as Aniruddha. From the association of Aniruddha with ahamkara sprang Samkhya mahamanas or elements and also Brahma.²⁷

That *Viśṇu* doctrine influenced the religious life of Rajasthan even in Rājput period, is proved by the finds of images of Vaiṣṇava-Narayana at Biholiya, Jhalarpatan, Ahar, Nagda (Sas Bohu Temples) and Eklingaji.²⁸

These inscriptions throw, therefore, valuable sidelights on religious conditions of S E Rājasthān in the centuries before the birth of Christ, demonstrating that many streams met to create modern Brahminism in its formative period. The particular point to be borne in mind is that Rajasthan worshipped two *Kṣhatṛiya* heroes Vāsudeva and Samkarshana, who by C 150 B C, when Patañjali compiled his *Mahadhashya*, were no longer human beings but divinities. This ultimately merged with Vishnu-Narayana and Krishna cults.

²⁷ *Ind. Anti.* Vol XXVIII, p 261

²⁸ Cf my forthcoming paper 'Interesting Images from S E Rajasthan in *Lalit Kala* Nos 11-12

P⁻rasaka the fifth var a

P. V. Bapat,

In the *Assalayana sutta* No 93 of the *Majjhimanikaya*, there is a discussion between Gotama Budoḥa and a young Brahmana, Assalāyana by name, about the superiority of the Brahmanas, claimed by the latter, over the other three social groups, Ksatriyas, Vaisyas and Sūdras. He maintained that only the Brahmanas can be considered to be pure as against the view held by Gotama Buddha, that purity can be attained by all the three groups of Ksatriyas, Vaisyas and Sudras as much as by the Brahmanas.

In this connection Buddhaghosa tells us that, apparently in his time there were not merely four social groups (varnas) but actually there were five varnas—Brāhmanas, Kssatriyas, Vaisyas, Sudras and a group, which he calls Pārasaka.

The Commentator, Buddhaghosa, tells us that the fifth group was the result of a mixed marriage between persons belonging to different varṇas. One who is born of a Ksatriya man and a Brāhmaṇa woman is called Ksatriya Pārasaka and one who is born of a Brāhmaṇa man and a Ksatriya woman is called a Brahman Pārasaka. Both the kinds of progeny are considered to be of low birth (*hīna jātī*). They are considered to be an independent group, the fifth group (*pañcamassa vānassa atthitaya*). Here he definitely asserts that there was a fifth varṇa. Thus in his time, the theory of four varṇas only was definitely exploded and a fifth varṇa had already come to be recognised (*Ettha catuvanno ti nīyamo natthi Pañcama hi Parasaka—vanno pi atthi*). *Manusmṛti* (X 4) denies the existence of a fifth group (*naṣṭi tu pañcamah*).

Now about the name Pārasaka, There is no certainty about the correctness of this reading. The variants found are (*Parisaka Padasaka*). I am inclined to believe that the reading here is corrupted, and the original may be Pārasava, corresponding to the Sanskrit word Pārasava. This word is found in *Manusmṛti* and other Dharmasastra¹ texts which all confirm that this is a name given to the progeny of a mixed marriage. *Manusmṛti* however, restricts this word to the progeny of a Brahmana father and a Sudra mother. This progeny is also described in *Mamṛ* (X 8) as Nisāda. Even in the *Mahabharata* (BORI ed 13 48 5) Parasava is described as follows—

*Param savad Brahmanasy esa putrah
Sudraputram Parasavam tam ahuh*

Vidura is also spoken of as Parasava (Sorensen's Index to the Mbh I 4361)

The identification of Parasava with Nisāda has perhaps led to the use of this term (*pañcama varṇa*) in south India for the out-caste people. And it is evident from the evidence of Buddhaghosa that this term had already come into existence by the time of Buddhaghosa.

¹ See p. 140 in the *Glossarial Index to Pracina Smṛti* by Suresh chandra Bannerji (*Annals*) of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, XL 1960

हांगीर नो विध तँ

पति त्र पुरुषो त्येनो र

विद्वानो जोहे धम अगेनी चर्चा मा रस अने अनेक सप्रदायोना आचार्यों साथ नो सपके अने व्यवहार, शेख सुबारक अने तेना पुन अदुल फजल ना धम सहिष्णुता अगे ना बिचारो नो प्रभाव अने सी कृता विशेष ते समये चालता धार्मिक सुधारा माटे ना आदोलनोए कुटुम्ब मा चाली आवती मजहबी माननाओ बावत मा अकबर मा परिवर्तन आण्ठु हतु । तेना दरबारीयो उपर ए कार्यनी मोरे असर हती बादशाहे सब धमनो अभ्यास करी अत करण ने योग्य लागता सिध्दात मुजबब बतन राजबानु मन माय विचारो लीधु । तेनो पुत्र सलीम तस्तनशीनो पट्टी जहागीरना दूका खिताब थी ओलखाओ ते परा तेना बाप अकबरनी की पेठे धमं हुस्त मुसलमान रह्यो न ह्ये, शदे-बरात (१) अगे ईदना तहेंवारो तो ते पालतो हतो, परतु ते साथे पारसीओना नवरोज (२) अने हिन्दुओना दिवाली, दशेरा, रक्षावधन अने शिवरात्रि ना मोटा हिन्दु तहेवारो पण हिन्दु राजवीओनीजेय उत्साहपूर्वक अने दबदबायी ते उजवतो हतो (३)

सलीमना जन्म (ई० स० १५६६) अगे कहेवाय छे के अकबर अंगरेजोस के नीस बरसनी उमरे पहुँचे ते अगाउ तेने अनेक बालको थयाँ हता, परन्तु तेमानु एक परा हयात राखु न हतु आधी तस्त माटे ना तेना उत्तराधिकारी अगेनी चिंता तेना दिलने सवाववा लागो हती, अघीरो बनी अल्लाहनी रहमत ने पहुँचेला (घेटले के मृत) तेमज तसब्बुफना राह उपर चालनारा (हयात) सूफीओनी दरमियानगीरी ते ओ सिद्धि माटे शोबता फरतो हतो—दर बरसे अजमेर मा आवेली

१ मुसलमानो नी मान्यता मुजबब ओ रात्रि दरमियान खुदाना हुक्म मुजबब फरिस्ता मनुष्यो ना जीवन ना कार्यो नो हिसाब करे छे अने तेमने जीविका बहेंछे छे, मुसलमानो नयाज पढे छे, जागरण करे छे, अने ते पछीना दिवसे रोजो राखे छे

२ ईरान मा उत्सव नो दिवस छे ए पछी वसत नो गरमात थाय छे ए मार्च नी २२ मी तारीखे पढे छे

३ जहागीर नी आत्मकथा, तुजुके जहागीरी मा अगेना आचारो अनेक ठेकाए मले छे

शेख मुईनुद्दीन चिश्ती (मृ० ई० स० १२३६) नी दरगाहे जातो (१) अने खाहिश वर आवशे तो पगपाला तेनी जियारत करवानी मानता पहा तेणे मानी, ए सयोगे दरमियान अरे साथे शेख सलीम चिश्ती (मृ० ई० म० १५७२) नामना नेवु वरसना वृद्ध सूफीनो सहारो मेलववाते तेने मलयो ।

जहागीरे पोतेज तेनी आत्मकथा तुजुके जहागीरीमा (२) अरे अगेअेवी विगत आपी छे के “हजरत अश-आशियानी (स्वर्गस्थ अकबर) सल्तनत नी सस्थाजारी राखवाने अल्लाह पामे थी तन्त माटे योग्य पुत्रनी मागणी कर्या करता हता, त्य रे तेना मानीता दग्वारीयो मा थी कोईक जणावु के शेख सलीम नामनो एक दरवेश आ तरफना सूफीयो मा पवित्रता माट मशहूर छे अने अकबरावाद (आशा) थी बारकोस उपर आवेला सीक्री कस्बा मा रहे छे आपजो आपनीआ आरजू तेमनी आगल प्रदर्शित करो तो मुरादनु भाड तेमनी दुवाना सिंचण थी फलाऊ वनशे ते पछीते हजरत (अकबर) शेखनी मजिल ऊपर गया अने नज्मत अने निष्ठा साथे दिलनी आ बात तेनी आगल जाहेर करी तेनी मुराद फलशे अेवा शुभ समाचार तेमने शेख आप्या त्यारे तेमणे कह्यु के “हवे हूं बाधाराखु छु के ते फज्जदने आपना दामन मा उद्धेर माटे सूकीण जेम ने आपनी बाह्य तेमज आतरिक बरकन थी महान धाय शेख अे प्रस्ताव मान्य राख्यो अने ते बोल्यो कि मुबारक रहे अने तेनु नाम अमे अमारा पोताना नप उररज राखी दीधु ” थोडाज समय मा निष्ठाने परिणामे उमेद वर आबी जन्मत मकानी (५) (स्वर्गस्थ बालिदा) ने प्रसव नो समय नजीक आब्यो त्यारे तेने शेखने त्या मोकलवा मा आबी अने भारो जन्म फतेहपुर मा शेख सलीम नी मजिल मा थयो त्यारे करार कर्या मुजब नाम सलीम राखवा मा आब्यु”

जहागीर नो चारित्र्य बाबत मा सामान्य रीते जे कोई इतिहासो मा नोधायु होय ते लक्षमा लेवा मा आये तो तेना जन्म समय ना मजकूर क्येला अने तेना पिता अकबर ना दरबार ना धार्मिक सहिष्णुत भरेला वातावरण ना प्रभाव ने लई ने मुसलमाने तेमज हिंदु अने अन्य धर्मांना पवित्र पुख्यो मा तेणेत्यारे अश्वदा दाखली हती

ए बीजी इण्डिए विचार करता ते समये हिंदुओ अने मुसलमानो मा जाहेर मा आवता नया मुघरेला सप्रदायो अगेनु तेनु ज्ञान नहिबत हतु एकज अल्लाह नी मान्यता थी अने मजहब नी चालु आवती शिना

१ अकबर नामा तवकाते अकबरी, मुन्तखबुवतबारीख, जहागीर नामा

२ पृष्ठ ३ (दीवानो)

३ अल्लाह तालानु सोऊ ऊ वा आसमान उपर तस्तहोवानु मनाय छे अने त्या जेनो मालो छे ते मोगल सल्तनत दरमियान गुजरेला शहनशाहोने आवा खिताबो आपवा मा आवता ।

४ कोई इतिहास मातेनु नाम मल्लु न थी सुजनराये (शुलास तुत् तवारीख पृष्ठ ३७५ दिल्ली) मा मरियमुज्जमानी (जमाना नी मरियम एटले जीससक, इस्तनी माता अश्रोजी मे मेरी) ससद त्यारे ते हयातने होवाथी जहागीर तेने माटे जन्मत मकानी (एटले के जन्मत मा हवे जेनु स्थान छे ते) शब्द बापर्यो छे मरियमुज्जमानी तेनु अधिकार युक्तनाम हतु, अकबर नी ए बेगम मूल रजपूत राजकुचरी हथी

पालन थी ते सतपो मानतो हतो अने, सनो, भूषीयो, मन्यामीयो अने धर्माचार्यो ने मनवा मा अने नेम ते माये बात अने चर्चा करवा मा तेनो रस पडतो हतो परन्तु ते माये गटपटी लोकप्रिय धर्माचार्यो अने चर्चा नोतो ने मामाजिक अने राजकीय व्यवस्थानी स्थिरता मलबवामा ते खतरनाक लग्यो हतो

श्रीख गुरु अर्जुन ऊपर तेना श्रामन दर्गमियान थयेलो जुलम चर्चास्पद छे ए गुरु (जन्म ई स १५६३) गोविंद बाल मा रहतो हतो ते चोथा श्रीख गुरु रामनाम नो पुन हतो बालवय थीज आध्यात्मिक स्वभाव अने ध्यानी चित्त ते धरावतो होवानी बात प्रचलित हतो ई स १५८१ मा शीम गुरु नगीदे तेना पिता तो ते उत्तराधिकारी बन्धो तेना पूवगाभीओ ना हिंदु अने मुसलमान सुधारको ना अने तेमना पोताना भजो अने कथनो नो सग्रह आदिमाथ ग्रंथ मा तेरो कयौ हतो तेनु निरीक्षण करता अकबर ने अर्जुन नी आदर्श प्रतिमा नो भाकी थई हतो ते शहनशाह ना अकबरान पछी अर्जुन गुरु ए परेशान हालत मा रहेना बटगोर शाहजादा खुसरो ने सहारो आपवानी मूल करी पाडी^१ जेने लईने तेने माथे आफन उतरी गुरु ना विनोचीओ एवो पूरो लाभ उठाव्यो अने जहागीर आगल राज्यद्रोह अने दुराचार ना रग थी रगो ने ए वाकन गुरु करी परिणाम शहेनशाहे शत्रुओ नी आल मे फसाई पड्यो तेरो तेने सजा करी अने तेती माल-मिलकत जप्त कर्वावी (ई० स० १६०६)

जहागीरे पोतानी तुजुक मा आ वनाव नी विगन आपी छे तेरो बनावु छे^१ के “विप्राह नदी ने किनारे धावेला गोविंदबाल मा एक हिंदु रहतो हतो तेनु नाम अर्जुन हनु ते सत रूपे रहतो हतो अनेक मोला मला हिंदुओ बल्के अज्ञान अने मुल्ले भुयलमानो ने पण तेरो पोतानी रीति-नीति मा बाध्याजहता तेओ तेना सत-जीवन अने तेनी पवित्रता नी बुलद धावाजे जाहेगत करता हता तेओ तेने गुरु कहता हता ग्राजु बाबुथी बेवकूफ लोको अने मुल्ले मल्लो तेने आबी मलता रहता अने तेनामा तेओनी अथ धर्मातो ऐ रीते प्रतीति करावता हता गुरुनी ब्रह्म चार पीढी थी आ दुकान चालु आबती हती लावा समय थी मने विचार आख्या कर्तो हतो के आ दुकान काढी नाखवी जोइए अथवा तो तेने मुसलमानो नी जमात मा लाववु जोइए अथे एवु बन्धु के आ रस्ते खुसरो प्रसार थयो अने आ नासायके तेनी सेवा मेलब बानो इरावो कयौ जे स्थले ते रहतो हतो एवा तेरो मुकाम कयौ ते तेने भल्यो अने तेने कैटलीक बावतो जथावी ते पछी तेरो तेनो कपाल उपर तिसक नयु एने हिंदुओ शुक्रनियाल भागे छे आ बात मारा सामलवामा आवी मे तेने सम्पूर्ण रीते पोकल गणोने तेने मारी आगल हाजर करवाना हुकम कयौ तेना आश्रम तथा तेना बालको ने मे मुर्तजा खान (नामना अमलदार) ने सोप्या अने तेना माल मिलकत जप्त कराव्या तेने ने सजा फरमावी”

१ श्रीख अनुश्रुति परा मुजब अकबरे तन्त्र माटे खुसरोनी नीमपुक्क करी हती ते बवते ते काबुल रहो हतो तेरो अर्जुन गुरु ने नाणानी मदद आपवा आजीजी करी हती गुरु ए जबाब मा कह्यु के “माथ नाणु गरीवो माटे छे अने शाहजदाओ माटे नथी खुसरो बोल्यो के हु अस्पारे गरीब, तग अने निराधार हालत मा तु अने मारी पाने मुसाफरी करवामाटे खर्चना पैसा न थी” गुरु अर्जुन ते पछी तेने पांच हजार रुपिया आप्या (Macauliff-Sikh Religion Vol III pp 84-5, Cunningham—History of the Sikhs & Garrett pp 53)

१ तुजुके जहागीरी पृ० ३५

शीखोनी अनुश्रुतिमा आ बनाव नीचे प्रमाणे नोधवामा आवेलो छे —

जहागीरे गुरु ने तेनी सामे बोलाव्वा अने कह्यु के 'तु एक महात् सत छे, एक महात् उपदेशक छे अने पवित्र पुरुष छे, तु गरीब अने तबगर ने समान गण्ये छे, ते थो मारा दुश्मन खुसरोने तें पैसा आप्या ए योग्य न कयु' अजुने जवाब आप्यो के हू हिन्दु के मुसलमान, तबगर के गरीब, दोस्त के दुश्मन एम तमामने मोहवत के नफरतनी (पक्षपात) दृष्टि थी जोतो न थी, अने आज कारण थी तारा पुत्र ने मे थोडा पैसा तेनी मुसाफरीना खर्च माटे आप्या अने नहि के ते तारो बिरोधी हतो ते थी, जो मे तेने तेनी जलती परिस्थितिमा सहाय न करी होत अने तारा पिता अहेन शाह अकबरनी मारा तरफ नी माया ध्यान मे राखी होत तो ग्राम जनता ए मारा हृदयनी कठोरता माटे मने धिक्कार्यो होत, अने तेथो कहैत के हु डरतो हतो, दुनियाना गुरु, मुबानाक ना अनुयायी ने माट ए बिना अणु घटती वनत" ते पछी जहागीरे तैने वे लाख रुपियानी दंड कयौ अने हिंदु अने मुसलमान धर्मो बिरुद्धना मजनी तेना अथमायी काढी नाखनानी तेने हुक्म कयौ । त्पारे अजुन गुरु बोल्या के 'जे कई धन मारी पास छे ते रक निराधार अने अजाप्या लोकौने माटे छे, जो तारे धन जोइतु होय तोतु मारी पामे जे छे ते नई ले, परतु जोतु दंड तरीके ते मागतो होय तो हु एक कोडी पण तने आपीश नहि, कारण के दंड दुष्ट दुन्यवी लोको उपर लादवामा आवे छे अने नहि के धर्माचार्यो अने सन्यासीओ उपर । अथसाहेबमाना मजनी काढी नाखवा बावत मा जे कई तें कह्यु ते अगे जणाववानु के हु सहेज पण ते मायी काढी नाखीश नहि, के बदलीस नहि, हु शाशवत ईश्वर अने परमात्मा नो भक्त छु, तेना सिवाय कोई आसक न थी, अने तेथे जे कई गुरु नानक थी मांडी गुरु रामदास दुधीना गुरुभोना अने ते पछी मारा हृदय मा प्रगट कयु छे ते पवित्र ग्रन्थ साहेब मा नौबवामा आवेलु छे, जे मजनी तेमा स्थान लीबे लु छे ते कोई हिंदु अवतार के कोई मुसलमान पैगम्बर ने माटे अपमान युक्त न थी, पैगम्बर धर्माचार्यो अने अवतारो असोम साशवत ईश्वर तरफ थी कार्यो करे छे एम तेमा अढापूरवक लखेलु छे, माह ध्येय सत्नी प्रचार अने बूठ नो विनाश करवानु छे अने ए कार्यनी सिद्धि मा आ अणुमयूर देहनी लय पाय सो हु मार अहो भाग्यशेखीश

कई जबाब आप्या बिना मुलाकाततो ओरखो छोडी जहागीर चाल्यो गयो, काजी ते पछी गुरुने जणावबु के 'तमारे दंड भरवो जोइए अने नहि तो कैद मोगववो जोइए, अजुन दंड भरवा माटे फालो उधराववानी मनाई तेमना अनुयायीनो तुरतज करी, काजीअने अने पडितो तेमना अथ मायी बाधा मरेला मजनी काढी नाखे तो तेमने मुक्ति आपवानी दरखास्त पेशकरी, त्पारे अजुन जवाब आप्यो के 'मनुष्यो मे आ अने बीजी दुनिया मा सुख अने नहि के आपत्ति आपवा अथ साहेबनी रचना करवामा आवेली छे, तेने नये सरयी लखुवु अने तमो मागो छो ते प्रमाणे तेमायी काढी नाखवु अने तेना फेरफार करवो असभवितछे, ते पछी शत्रुओ जे आस तेमना उपर गुबार्यो ते सर्व गुदए शात चित्त अने खामोशी पूर्वक सहनकयौ अने न तो निसासो नाख्यो अने न तो दुखनो अवाज काढ्यो, ववले सु वचन उच्चारना तेमने बीजी तक आपवामा आयो त्पारे निडरपणे तेथे जवाब आप्यो, 'सूसाओ ! हु तमारा आवतन थी कदी डरवानो

जहागीर नो बिधमो पावत्र पुरपो प्रत्येनो आदर

नयी आ सव ईश्वरेच्छा बीज बने छे जे कारणेन लईने आ जुलम तमो मारा उपर करे छे, तेमा मने आनदज आने छे, गहेनगाह नी जाए अने मजूरी बिना वधारे ने बधारे त्रास तेने आपवाना भाग्यो अते एा दिवसे गुरु ए नदी मा नहावानी परवानगी भेलवी अने किनारे जई देह त्याग कयो ।"

दबिस्ताने मजाहिब^१ मा जणाववामा आब्यु छे के गुरु अर्जुन ने जे दंड करवा मा आब्यो हुतो ते ते भरो शक्यो नहि, ते बी तेने लाहोर आ केदखाना मा राखवामा आब्यो गरमी ने कारणे अने तेमोने दंड तेनी पास थी वसूल करवानु काम सोपवामा आब्यु हुनु तेमणे तेना उपर करेला जुलम ने नईने तैव भृत्य अणु

जहागीरे अर्जुनगुरु ने करेली सजा आवत मा 'सियासत' अने 'यामा' शब्दो वापरला छे^२ 'सियासत नो अथ सजा थाय छे अने यासा नो अर्थ मोगोलिया नी भाषा मा 'फासी' थाय छे परनु ते समय जपरासी प्रशिष्ट फारसी भाषा मा समानार्थ शब्दो एक साथे वापरवानी चालु आवती रूडि भुजव जे बने नो उपयोग 'सजा' नाज अर्थ मा थयो होवानी समझना छे अने न के देहात दंड अर्थ मा जेम के कैदनाम पुस्तको मा नोयवा मा आब्यु छे, मजहूर अनुश्रुतिमा पण देहात दंड कयो होवानी उल्लेख नयी

अहि जहागीर अने खुसरो ना सबब वास्तमा थोडी स्पष्टत करव आवश्यक छे, जे उपर थी अर्जुन गुरु ने करेली सजाना कारण नो स्थान आवथे बन्नु हुनु एवु के जहागीर नो मोटो पुत्र खुसरो तेनी रजपूत वेगम मानवाई ने घेते अक्षरतेलो हुतो रजपूतो नो तेनी तरफ पक्षपात हुतो अने अकबर पछी तेने सन्तनशीन करवानी पेरवी तेमणे करवा माडी हुती, खुसरो ए छडे चौक वापनी निंदा करवा माडी ए मान वाई सहन करी शकी नहि अने दिवानी बनी ई०स० १६०४ मा तेणे अपघात कयो अकबर बादशाह पण गमराई गयो हुतो-तेथी तेणे तमाम सरदारो अने विशेष करीने मानसिंह पास जहागीर ने बफादार रहेवाना सोगद लेखडाख्या अकबर मादो पडता काववा शरू थया अने जहागीर तत्कालीन अतौ खुसरो ए जड कयु^३ अर्जुन गुरु ए तेने सहकार भाप्यो जहागीर ना अति विपरीत सजोयो मा ए बन्नु अने तेने सजा यई अर्जुन गुरु ए बहजोर खुसरो ने मदद करी ते पक्षपाती बलन न प्रदर्शित कयु^३ होत तो तेने छेड़वानु कोई कारण जहागीर माटे उपस्थित थातज नहि पोतानु जीवन पोतानी रीतेज ते जीबी शक्यो होत.

जहागीर ने पवित्र पुरपो माटे अति आदर हुतो आध्यात्मिक ज्ञानविशे माहिती लेखयवा बाबत मां तेने तयारे आकर्षण हुनु अने ए अनेना अनेक हृष्टांतो तेनी तुजुक मा मने छे हि०स० १०१६ (ई०स० १६०७) मा ते काबुल मा हुतो^३ त्या तेने बयेला अनुभव नी बिगत आपता ते जणावे छे के-कुधनो दिवस हुतो सरदार बान नो बाग परकावर (पेशावर ?) नजीक आवेलो छे रमा मे मुकाम कयो ते पछी तेनी नजीक आवेला गोरपरी तीर्थ स्थान तरफ हु गयो, मने आशा हुती के एकाद सप्त नजरे पडथे अने तेना सपके भी कईक फायदो

१ हस्तप्रत, गुजरात विद्यासभा सत्रह न० ६१४

२ तुजुके जहागीरी, पृ० ३५

३ तुजुके जहागीरी पृ० ५०

थये परतु एवो सत तो उत्का ^१ अने कीमिया समान छे ते तो एकातवास सेवनारी होय छे, ते आ भरेली ठठ मा क्या थी होय ? एक मडली मे थई ते मा ना साधुओ ने मलता दिलमा अधकार सिवाय कईज प्राप्त थयु नहि” आगल उपर जहागीरे लख्यु छे के त्या अन्य घणा सतो हुता, परतु ए सन्यासी थी उत्तम ते मडली मा कोई जोबा मा आव्यो नहि

हि० स० १०२५ (ई० स० १६१६) नो एक बनाव छे ते बखते जहागीर उज्जैन मा हुतो, त्या ते गोसाई जदरूप ने मल्यो तेनी पाछल तो ते घेलो थई गयोहुतो तेनी साथेनी मुलाकात अगे तेरो जगान्यु छे के ^१ “होडी मा बेसीने हु आगल चाल्यो मे अनेक बार सामल्यु हतु के जदरूप नाम नो एक योगी केटलाक वरसो थी उज्जैन नजीकना जगल मा एक खूणामा वस्ती थी दूर परम त्मानी भक्ति मा लीन रहे छे तेने मलवानी मारी घयी आतुरता हुती हु आघा पायतस्त मा हुतो, त्पारे तेने बोलावी तेने मलवानी मारी इच्छा थई हुती, परतु तेम करबा मा तेमने तकलीफ पडे एवो ऊडो विचार करी मे तेमने बोल्यावो नहि हु मजकूर शहेर नी नजीक मा पहुँच्यो होडी माथी उत्तरी पगपाला तेने मलवा गयो । जे जगाए ते रहे छे ते एक गुफा छे ते तेरो एक टेकरी माथी खोदीने बनावेली छे तेनो प्रवेश मेहराबना आकारे देखाय छे तेनी लवाई एक गज अने पहोलाई दस गिरेह छे ^२ गुफा ना ए प्रवेश आगल थी तेना रहेवानु स्थल सुधीनो माग लवाई मा वेगज अने पाच गिरेह अने पहोलाई मा सवा अगियार गिरेह छे अने जे गुफा मा ते रहे छे तेनी लवाई साडा पाच गिरेह अने पहोलाई साडा त्रण गिरेह छे तेनु शरीर पातलु छे ते गुफामा ते मुश्केली थी समाई सके छे ते मा न तो चटाई अने न तो घासी नी पथारी ते साकडी अने अघारी गुफामा ते एकलोज रहे छे शियालानी ठडी हुवाता कइ ओढतो नथी, टाढतो टुकडो आजु बाजु बिटाली राखे छे, ते सिवाय बीजु कई कापड तेनी पासे न थी ते आग सलगावतो नथी मोलाना रूमीए एक दरवेश ना मोमा नीचेनी शेर भूकी छे, ते एनी हालत ने अनुत्प छे

‘पोशिशे मा रोज, ताव आफताव

शव निहालीए, लिहाफ अज माहूताव ।

[दिवस अमारु वस्त्र छे, सूर्य अमारी गरमी छे, रात्रि (अमारी) सादडी छे अने चादनी (अमारी) रजाई छे]

तेना स्थाने पासे एक तलाव छे त्या जई ने ते दर रोज बे बार नहाय छे दिवस मा एक बखत ते उज्जैन नगरी मा आवे छे, त्या सात आह्वाणो माथी त्रण बाल बच्चा बाला छे अने तेओ गरीब अने सतोपी हालत

१ फारसी साहित्य मा एक कल्पित पक्षी नु नाम उपमा माटे बपराय छे ते अगे एकी मान्यता छे के तेनु नाम जाणमा छे अने तेना शरीर विशेष माहिती न थी एक समय तेनी सल्या एकनीज होय छे तें हवामा कायम उडतु रहे छे, तेना जीवन नो अत नजीक आवे छे त्पारे ते वली मरे छे अने तेनी राख माथी बीजु उत्पन्न थाय छे कोई दुर्लभ, असाधारण विरल अने अप्राप्त वस्तु नी उपमा ए नामथी आपवा मा आवे छे,

१ तुजुके जहांगीरो पृ० १७६-७७२ एक गिरेह बराबर त्रण आगल पहोलाई नु मापथाय के ए गजनो सोलमो माग छे

જહાગીર નો વિષયો પવિત્ર પુસ્ત્રો પ્રત્યેનો શ્રાદ્ધ

૧૧ મે, ૧૯૫૨

મા શ્રાદ્ધ મને છે તેમના ઘર પસંદ કરીને તેમને ત્યાં તે જાય તેઓ જે ભોજન પોતાને માટે તૈયાર કરે છે તેમાથી પાંચ કોલિયા સીસ તરીકે તેઓ પાસે થી તેનો હથેલી મા લે છે અને શાબ્યા વિના તે ધોગાલી જાય છે તેમ કરી તેની સ્વાદેન્દ્રિય ને તેની સહેજત પ્રાપ્ત થયા દેતો નથી ? તે સીસ માટે જાય તે મા શરતો છે કે આપનારને મુસીબત ન પડે અને તેના ઘર મા કોઈ સ્ત્રી પ્રસવ ચાલી તેમજ માસિક ધર્મ મા ન હોય — એનુ નિયમો આ જાળ ધરો મા પલાય છે મેં જે જાલસ્યુ તે મુજબ તેનુ જીવન ચાલે છે તે કોઈ ને મલવાની હુછા રાહતો ન કી, પરંતુ તેની ઘણી લ્યાતિ થઈ ગઈ તે થી લોકો તેના દર્શન કરવા તેની પાસે જાય છે તે જ્ઞાન સમ્પન્ન છે વેદાન્ત નુ જ્ઞાન જે તસબુક (સૂફીવાદ) નુ જ્ઞાન છે તે મા તે નિષ્પાત છે, છ ઘડી તેની પાસે હુ રહ્યો અને ઘણી વાતો તેની સાથે કરી, તેનો મારા ઉપર મારે પ્રમાણ પડ્યો મારી ચર્ચાની તેના ઉપર પણ અસર થઈ. મારા માલિદે (અકબર) અસીરગઢ અને જાનવેશ (૬૦ સ૦ ૧૫૬૬-૧૬૦૦) જીત્યા અને આશા મયા તે વખતે એજસથલે તેમણે તેને જોય.હતા અને તેને ઘણી સારી રીતે શાદ કરતા હતા”

જહાગીર હિં. સ૦ ૧૦૨૭ (૬૦ સ૦ ૧૬૧૮) મા અહમદાવાદ થી પાછો ડર્જન ગયો ત્યારે ફરીથી તેની મુલાકાતે ગયો હજી તેમણે તેણે લખ્યુ છે કે “જદરુપ ને મલવાને મારુ દિલ તત્તપાપડ થયુ ઘણીરની નમાન પછી હોડી મા વેસને તેની મુલાકાત કરવા ઉતાવળી ટુંગયો અને સાજાના તેને આનવાસ ના જૂ મા મા હુ ઘોડો પહુંચ્યો તેની સાથે મે વાત કરી

હાહી જ્ઞાનના ચાર મેદ વિષે તેની પાસે થી અનેક વાવતો મે સાંભલી-ને તસબુક અગેની વાતો નિમલ દિલ થી સ્વામાયિક પદ્ધતિ એ કરે છે તેની સાય ચર્ચા કરવા મા શ્રાદ્ધ આવે છે તેની વય સાઠ સાલ જેટલી છે વાંચીસ વરસ થી તેણે બુન્ધવી સવધ ટોડી નાસેલા છે અને બહામય ના ઘોરો રસ્તા ઉપર કદમ મોકેલો છે આઠ સાલ થી તે નગ્નજેવી અવસ્થા મા રહે છે મે વિદાય લીધી ત્યારે તેણે કહ્યુ કે ‘હું અલાહ ના આ ઉપકાર કઈ માયા મા યાનુ કે શ્રાવા હન્સાકમન્દ વાદશાહ ના જમાના મા હું શાંતિમય દિલ થી પરમાત્માની સ્થિતિ મા લીન રહુ છુ અને કોઈ પળરીતે તકલીફ ની ધૂલ મારા મસદના હામન ઉપર બોટવી ન થી”

હિં. સ૦ ૧૦૨૮ (૬૦ સ૦ ૧૬૧૯) મા જહાગીર મથુરા મા પહોંચ્યો ત્યારે જદરુપ સ્વાહતો એ સમાચાર મસતા તેના શ્રાનન્દ નો પાર રહ્યો નહિ એ અગેની નોંધ કરતા તે જણાવે છે કે, “ડર્જન થી ગોંસાઈ જદરુપે હિંદુઓના તિથે સ્થાન મથુરા મા સ્થલાતર કરેલુ છે અને તે પરમાત્મા ના ધ્યાન મા લીન રહે છે એ સ્વર મને મલી ત્યારે તેમના દર્શન કરવા મારુ દિલ અધીરુ થયુ શુક્રવાર ને દિવસે હું ઉતાવળે મે મયો અને સાંબો સમય આકાત મા નિરાતે કોઈ પણ પ્રકારની વાતચીત કર્યા વિના ત્યાં રહ્યો જરે જર તેની હસ્તી ગમીત છે તેની સાથે વેસવા મા શ્રાનન્દ આવે છે અને લાભ થાય છે ।

૧ મુખુકે જહાગીરી પૃ. ૨૫૪-૨૫૫

૨ વહી પૃ. ૨૮૨

સોમવાર^૧ ને દિવસે ફરીથી ગોસાઈ જદરૂપ ને મલવા દિલ આકર્ષાયું નિ સકોચ હું તેની કુટીર તરફ ડતાવલો ડતાવલો ગયો અપને તેને મલયો તેની સાથે ડચ્ચ કશાની ધણી વાત થઈ, અલાહ તાલા તેને તાજુવી ડત્વચ્ચ કરે ંવી શક્તિ અર્પેલી છે તેની સમજ ડમદા પ્રકારની, તેનો સ્વભાવ ડગ્ગત કોટિનો અપને તેની પરચ્ચ શક્તિ પ્રચ્ચ છે તે સાથે તેના મા ંલાહી જ્ઞાન સગ્રહિત છે ઢુનિયા ની માયા મા થી તેણે તેનુ દિલ મુક્ત કરી ઢીવેલુ છે સસાર તથા તેમા જે કઈ છે તે તરફ તેતો પૂઠ ફેર વેલી છે તે ંકાત ડૂણામા નિ સ્પૃહ જીવન ગાલે છે સૃષ્ટિ ની ડીજો મા થી અર્થોગજ પુરાણુ ઢાટ તેની પાસે છે જેવઢે તે તેનુ ગુપ્ત અગ ઢાકે છે પાણી પીવા માટે તેની પાસે માટીનુ વાસણ છે શિયાલા ડનાલા અને ઢોમાસા મા તે ડપાઢો નગ્ન સિરે અને નગ્ન પણે રહે છે, અતિ મુશ્કેલી થી ઢાવતુ વાલક ઢાલલ થઈ શકે ંવી (સાકઢી) ગુફા મા તે રહે છે

બુધવાર ને દિવસે ફરીથી હું ગોસાઈ ને મલવા ગયો અને પછી તેવાથી છૂટો પઢ્યો નિ સકોચ તેની સગતમા રહી ને તેનાથી થયેલી જુઢાઈ મારા નિષ્ઢાવાન દિલ ડપર ઢોજ સમાન રહી

જહાગીર હિં. સં. ૧૦૨૭ (ઈ. સં. ૧૬૧૮) માં અમવાવાઢ મા હતો તે ઢરમિયાન પળ તેઢે ંક સન્યાસી કાકરિયાની પાલ ડપર મલી ગયી હતો તેણે નોઢ્યુ છે કે “કાકરિયા તલાઢ ની પાલ ડપર ંક સન્યાસી ટૂટી ઢૂટી કુટિર મા રહેતો હતો તે હિંદુ હગે માચ દિલ સતોની સગત તરફ આકર્ષાતુ રહે તુ હોવાથી કોઈ પળ પ્રકારના સકોચ ઢિના શાહી તજુ માયી નીકલીને ફકીરના જેવા તેના ઢસવાટ તરફ હું ગયો લાઢો સમય તેની પાસે હું વેસી રહ્યો તપાસ કરતા જાળવાનુ મલયુ કે તે સન્યાસી જ્ઞાન, સજ્જનતા અને ત્યાગ વૃત્તિ ઢરાવે છે અન પરમાત્મા અગેના મર્મ અને અધ્યાત્મ ના ઢેઢ થી ઢાકેલ છે વાહ્ય રીતે તે ફકીરી અને ઢરજેઓ જેવો રહે છે અને આતરિક રીતે તેણે સસારી માયા નો ત્યાગ કરે લો છે” આમલ ડપર જહાગીર તેને ઢિશે લખ્યુ છે કે ‘ત્યા અન્ય અનેક સતો હતા, પરતુ તે સન્યાસી થી ઢઢે ંવો તે મઢલી મા કોઈ ઢીજો નજરે પઢ્યો નહિ”

જૈન મુનિઓના પ્રત્યે પળ જહાગીર આઢરની લાગણી ઢરાવતો હતો જૈનાઢાર્યો મા હીર ઢિજય સૂરિ,^૨ ઢિજયસેન સૂરિ^૩ અને ઢિજય ઢેવસૂરિ જૈન સમાજ ના ગોરચ-રત્નો છે જહાગીર ના સમય મા ંક ંવો ઢનાવ ઢન્યો કે હીર ઢિજય સૂરિ ના પઢ ઢર ઢિજયસેન સૂરિ ં ઢિજયઢેવ સૂરિ ને પોતાના પઢ ઢર ઢનાઢ્યા હતા તેના કેટલાક શિષ્યો ં તે નીમણુ ક સામે વાઢો ડઠાઢ્યો અને ઢિરોઢ કર્યો, ં સમયે જહાગીર ને ંવા ં ઢિજય ઢેવસૂરિ ને મલવાનુ મનયયુ અને તેથી તેણે તેમને પોતાના ઢરઢાર મા પઢારવાનુ^૪ આમત્રણ ંક ફરમાન ઢારા પાઢ્યુ । જહાગીર માલવા માં માઢૂ (માઢવગઢ) માહતો અને સૂરિ લમાત મા ઢોમાસુ પાલતા હતા ફરમાન મલતા તેમણે માઢૂ તરફ ઢિહાર કર્યો અનેત્યા પહોંઢી શહેનશાહ

૧ સુજુકે જહાગીરો પૃ. ૨૮૨-૮૩

૨ અકઢર આ મુનિ ને રમેશાં પોતાની પાસે રાલતો રતો અનેઢર ઢિવારે સવારે ંમના મુછે થી ઢોલાતા સૂય સર સ્ત્રનામ માલાનુ ંકાગ્રતા પૂર્વક અવણ કરતો રતો (પઢશ્રી મુનિજિન ઢિજયજી—જૈન ઇતિહાસની ંલક પૃ. ૧૮૧)

૩ પઢશ્રી જિનઢિજય જી—જૈન ઇતિહાસ ની ંલક—૧૮૭

ने मल्या जहागीर तेमनी विद्वत्ता, तेजस्विता अने क्रिया-निष्ठा जोई खुश थयो अने तेस्रो हीरविजय सूरिना साचा उत्तराधिकारी होवानी खातरी थता तेणे तेमने 'जहागीरी महातपा' नी पदवी अर्पण करी अने गच्छना साचा अधिनायक तरीके तेने जाहेर कर्या

सिद्धिचंद्र जहागीर ना समय मा एक विद्वान जैन साधु हुता जहागीर ना दरबार मा सिद्धिचंद्र नी हाजर जवाबी खोली नीकली हती ते थी एक बार तेणे तेने साधु जीवन नो त्याग करीने पोताना दरबार मां सारो दरज्जो स्वीकारवा दबाण कर्तुं अने नूरजहा ने पण तेना तरफ थी तेने भलामण करी सिद्धिचंद्र ए प्रलोभन नी दरखास्त पूर्वक टाली अने तो पोताना साधु जीवन ने हृदता पूर्वक बलगी रह्या सिद्धिचंद्र नु आ बलण जहागीर ने पसद पड्यु नहि अने तेणे अने पोतानी इच्छा नो अनादर कर्यो ते थी रोषे भराईने तेने जगल मा चाल्या जवानो तेणे हुक्म कर्यो सिद्धिचंद्र संहर्ष ते प्रमाणे कर्तुं

परंतु सिद्धिचंद्र ना गुरु मानुचंद्र^१ दरबार मा जवानु चालुज राख्यु, जहागीरे पण तेना प्रत्येना आदर मा कई कमी करी नहि परंतु तेमना शिष्य ने थयेला गेर-इत्साफ ने लई ने तेमनो चहेरो उदास रहेतो हुतो तेनु साधु कारण जहागीर ने समजमा आवता तेने घणो पस्ताबी थयो अने ते विद्वान जैन साधु ने फरीबी दरबार मा पधारवा तेणे आमन्त्रण मोकल्यु ते पछीते 'जहागीर-पसद' कहवाया

शीख गुरु अर्जुन एक पवित्र पुरुष हुतो अने जहागीर तरफ थी तेने हेरानगति थई हती ए बनाव तेना चारित्र्य ना प्रस्तुत पासा उपर डाघ तरीके गणवो न गणवो ए एक चर्चास्पद विषय छे परंतु ए तो निर्विवाद छे के मुसलममान फकीरो अने दरवेशो अने हिंदु सन्यासीओ अने योगीओ ने मलवानी तेनी धुन हती, एवी व्यक्ति कोई ठेकाणो रहेती होवानी खबर पडता ते तेने मलवा वेकरार थतो अने त्या दोडी पहाची तेने मलीने जपतो पवित्र पुरुषोना निर्मल अने तेजस्वी व्यक्तित्व अने विद्वत्ता मा ते रहे तो अने तेमनो पूरो आदर करतो

१ एमनी प्रतिमाना अद्भुत प्रयोग जोईने बादशाहे एमने 'खुश-फेहम' नो खिताब आप्यो हुतो (आईने अकबरी)

समाधि-पूर्वक रण

देह के स्वत छूटने, छुड़ाने तथा त्यागने को 'मरण' कहते हैं, जिसका आयु क्षय के साथ घनिष्ठ सम्बन्ध है।^१ जो जन्मा है, उसका एक-न-एक दिन मरण अवश्य होता है, चाहे वह किसी भी विधि से क्यों न हो। ऐसा कोई भी प्राणी ससार के इतिहास में नहीं, जो जन्म लेकर मरण को प्राप्त न हुआ हो। बड़े-बड़े साधन-सम्पन्न राजा-महाराजा, चक्रवर्ती, देव-दानव, इन्द्र-वरुण, वैद्य-हकीम, डाक्टर और ऋषि-मुनि तक सब को अपना-अपना वर्तमान शरीर छोड़ कर काल के गाल में जाने के लिए विवश होना पड़ा है। कोई भी दिव्य-शक्ति-विद्या-मणि-मन्त्र-तन्त्र-औपधादिक किसी को भी काल-प्राप्त मरण से बचाने में कभी सभ्य नहीं हो सके हैं। इसी से 'मरण प्रकृति शरीरिणाम्'—मरना देहधारियों की प्रकृति में दाखिल है, वह उनका स्वभाव है, उसे कोई टाल नहीं सकता—यह एक अटल नियम बना हुआ है।

ऐसी स्थिति में जो विवेकी है—जिन्होंने देह और आत्मा के अन्तर को सही प्रकार से समझ लिया है—उनके लिए मरने से डरना क्या? वे तो समझते हैं कि जीवात्मा अलग और देह अलग है—दोनों स्वभावतः एक दूसरे से भिन्न हैं—जीवात्मा कभी मरता नहीं, मरण देह का होता है। जीव एक शरीर को छोड़कर दूसरा शरीर उसी प्रकार धारण कर लेता है जिस प्रकार कि मैले कुर्चे तथा जीर्ण-शीर्ण वस्त्र को त्याग कर नया वस्त्र धारण किया जाता है। इसमें हानि की कोई बात नहीं, वह तो एक प्रकार से आनन्द का विषय है और इसलिए वे भय, शोक तथा सन्तुष्टि आदि से रहित होकर सावधानी के साथ देह का त्याग करते हैं। इस सावधानी के साथ देह के त्याग को ही 'समाधि-मरण' कहते हैं। मरण का 'समाधि' विशेषण इस मरण को उस मरण में भिन्न कर देता है जो साधारण तौर पर आयु का अन्त आने पर प्रायः सासारिक जीवों के साथ घटित होता है अथवा आयु का स्वतः अन्त न आने पर भी क्रोधादिक के आवेश में या मोह से पागल होकर 'अपघात' (खुदकुशी Suicide) के रूप में उसे प्रस्तुत किया जाता है और जिसमें आत्मा की कोई सावधानी एवं स्वल्प-स्थिति नहीं रहती। समाधि-पूर्वक मरण में आत्मा की प्रायः पूरी सावधानी रहती है और मोह तथा क्रोधादि कपायों के आवेश में कुछ नहीं किया जाता, प्रत्युत उन्हें जीता जाता है तथा चित्त की शुद्धि को स्थिर किया जाता है और इसी से कथं यथा काय के सलेखन-कृपिकरण-रूप में इस समाधि मरण का दूसरा नाम

१ आउक्वएण मरण जीवाण जिण वरेहि पण्णत्त । (समयसार)

आउक्वएण मरण आउ दाउ ण सक्कदे को वि । (कार्तिके०)

‘सल्लेखना-मरण’ भी है जिसे ग्राम तौर पर ‘सल्लेखना’ कहते हैं। यह सल्लेखना चूँकि ‘मारणान्तिकी’ होती है^१—मरण का अवयवमायी होना जब प्रायः निश्चित हो जाता है, तब की जाती है—इसलिए इसे ‘अन्तश्चिन्ता’ भी कहते हैं, जो कि जीवन के अन्त में की जाने वाली आत्म-विकास-साधना-क्रिया के रूप में एक धार्मिक अनुष्ठान है और इसलिए अपवात, खुदकुशी (Suicide) जैसे अपराधों की सीमा से बाहर की वस्तु है। इस क्रिया-द्वारा देह का जो त्याग होता है वह आत्म-विकास में सहायक अर्हदादि-पञ्चपरमेष्ठी अथवा परमात्मा का ध्यान करते हुए बड़े श्रम एवं सावधानी के साथ होता है, जैसा कि स्वामी समन्तभद्र के ‘पञ्च-नमस्कार-मनास्तु न त्वजेत्सर्वं यत्नेन, इस वाक्य से जाना जाता है—यों ही विष खाकर, कूपादिक में डब कर, पर्वतादिक में गिरकर, अग्नि में जलकर, गोली मारकर या अन्य अस्त्र-शस्त्रादि से आघात पहुँचाकर सम्पन्न नहीं किया जाता।

इस सल्लेखना अथवा समाधि-मरण की योग्यता-पात्रता कब प्राप्त होती है और उसे किम उद्देश्य को लेकर किया जाता है इन दोनों का बड़ा ही सुन्दर निर्देश स्वामी समन्तभद्र ने सल्लेखना के अपने निम्न-लक्षण में अन्तर्निहित किया है—

उपसर्गं दुर्भिक्षं जरसि रुजाया च नि प्रतीकारे ।

धर्माय तनु-विमोचनमाह सल्लेखनामार्गः ॥ १२२ ॥

—समीचीन धर्मशास्त्र

इसमें बतलाया है कि ‘जब उपसर्ग, दुर्भिक्ष, जरा (बुढ़ापा) तथा रोग प्रतीकार (उपाय-उपचार) रहित असाध्य दशा को प्राप्त हो जाय अथवा (चकार से) ऐसा ही कोई दूसरा प्राणघातक अनिवार्य^२ कारण उपस्थित हो जाय तब धर्म की रक्षा-पालन के लिए जो देह का विधिपूर्वक त्याग है उसको सल्लेखना-समाधिमरण कहते हैं।’

इस लक्षण-निर्देश में नि प्रतीकारे और ‘धर्माय’ ये दो पद खास-तौर से ध्यान देने योग्य हैं। उपसर्गादिकका ‘नि प्रतीकारे’ विकल्पण इस बात को सूचित करता है कि अपने ऊपर आए हुए चेतन-अचेतन कृत उपसर्ग, दुर्भिक्ष तथा रोगादिक को दूर करने का जब कोई उपाय नहीं बन सकता तो उसके निमित्त को पाकर एक अनुष्य सल्लेखना का अधिकारी तथा पात्र होता है, अन्यथा उपाय के समब और सशक्य होने पर वह उसका अधिकारी तथा पात्र नहीं होता।

दूसरा ‘धर्माय’ पद दो दृष्टियों को लिए हुए है—एक अपने स्वीकृत समीचीन धर्म की रक्षा-पालना की, और दूसरी आत्मीय धर्म की यथा शक्य साधना-आराधना की। धर्म की रक्षादि के अर्थ शरीर के त्याग की बात

^१ मारणान्तिकी सल्लेखना जोपिता ।—त०सु० ७—२२

^२ भगवती आराधना में भी ऐसे दूसरे सहस्र कारण की कल्पना एवं सूचना की गई है, जैसा कि उसके निम्न वाक्य से प्रकट है—

‘अणुं विषापि एदारिद्र्यमि अगाढ कारणे जा दे ।’

सामान्य रूप से कुछ अटपटी-सी जान पड़ती है, क्योंकि आम तौर पर 'धर्मार्थकाममोक्षाणां शरीर साधन मतम्' इस वाक्य के अनुसार शरीर धर्म का साधन माना जाता है, और यह बात एक प्रकार से ठीक ही है, परन्तु शरीर धर्म का सर्वथा अथवा अनन्यतम साधन नहीं है, वह साधन होने के स्थान पर कभी कभी बाधक भी हो जाता है। जब शरीर को कायम (स्थिर) रखने अथवा उसके अस्तित्व से धर्म के पालने में बाधा का पड़ना अनिवार्य हो जाता है तब धर्म की रक्षार्थ उसका त्याग ही श्रेयस्कर होता है। यही पहली दृष्टि है जिसका यहाँ प्रधानता से उल्लेख है। विदेशियों तथा विधर्मियों के आक्रमणादि-द्वारा ऐसे कितने ही अवसर आते हैं जब मनुष्य शरीर रहते धर्म को छोड़ने के लिए मजबूर किया जाता है अथवा मजबूर होता है। अतः धर्मप्राण मानव ऐसे अनिवार्य उपसर्गादिक का समय रहते विचार कर धर्म-अपेक्षा से पहले ही बड़ी खुशी एवं सावधानी से उस धर्म को साथ लिए हुए देह का त्याग करता है जो देह से अधिक प्रिय होता है।

दूसरी दृष्टि के अनुसार जब मानव रोगादि की असाध्यावस्था होते हुए या अन्य प्रकार से मरण का होना अनिवार्य समझ लेता है तब वह शीघ्रता के साथ धर्म की विशेष साधना-आराधना के लिए प्रयत्नशील होता है, किए हुए पापों की आलोचना करता हुआ महाव्रतों तक को चारण करता है और अपने पास कुछ ऐसे साधर्मिजनों की योजना करता है जो उसे सदा धर्म में सावधान रखें, धर्मोपदेश सुनायें और दुःख तथा कष्ट के अवसरों पर कायर न होने दें। वह मृत्यु की प्रतीक्षा में बैठता है, उसे बुलाने की शीघ्रता नहीं करता और न यही चाहता है कि उसका जीवन कुछ और बढ़ जाय। ये दोनों बातें उसके लिए दोष रूप होती हैं, जैसा कि इस सल्लेखना व्रत के अतिचारों की कारिका (१२६) के 'जीवितमरणाश से' वाक्य में जाना जाता है।

स्वामी समन्तमद्र ने अपने उक्त धर्म-शास्त्र में 'अन्तःक्रियाधिकरणतप फल सर्वदर्शनं स्तुयते इत्यादि कारिका (१२३) के द्वारा यह प्रतिपादन किया है कि 'तप का फल अन्तःक्रिय के—सल्लेखना, संन्यास अथवा समाधिपूर्वक मरण के—आधार पर अवलम्बित है। अर्थात् अन्तःक्रिया यदि सुघटित होती है—ठीक समाधि-पूर्वक मरण बनता है—तो किये हुए तप का फल भी सुघटित होता है, अन्यथा उसका फल नहीं भी मिलता। अन्तःक्रिया से पूर्व वह तप कौन-सा है जिसके फल की बात को यहाँ उठाया गया है? वह तप श्रावकों का अशुभ्रत-और शिक्षाव्रतात्मक चारित्र्य है और मुनियों का महाव्रत-गुप्ति-समित्यादि रूप चारित्र्य है। सम्पन्न चारित्र्य के अनुष्ठान में जो कुछ उद्योग किया जाता है और उपयोग लगाया जाता है वह सब 'तप' कहलाता है।^१ इस तप का परलोक-सम्बन्धी यथेष्ट फल प्रायः तभी प्राप्त होता है जब समाधि-पूर्वक मरण होता है, क्योंकि मरण के समय यदि धर्मानुष्ठान रूप परिणाम न होकर धर्म की विराधना हो जाती है तो उससे दुर्गति में जाना पड़ता है और वहाँ पूर्वोपाजित शुभ कर्मों के फल को भोगने का कोई अवसर ही नहीं मिलता—निमित्त के अभाव में वे शुभ कर्म बिना रस दिये ही बिखर जाते हैं। एक बार दुर्गति में पड़कर बहुधा दुर्गति की परम्परा बन जाती है और पुनः धर्म को प्राप्त करना बड़ा ही कठिन हो जाता है। इसी से श्री शिवायं जी अपनी भगवती आराधना में लिखते हैं कि 'दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य रूप धर्म में चिरकाल तक निरतिचार प्रवृत्ति करने वाला

१ जैसा कि भगवती आराधना की निम्न गाथा से प्रकट है —

चरणम्मि तीम्म जो उज्जमो य आउ जणो य जो होई ।

सो चेव जियेहि तबो मणियो असद चरतस्स ॥ १० ॥

श्री जुगलकिशोर मुखार 'युगवीर'

मनुष्य भी यदि मरण के समय उस धर्म की विगवना व बैरना है ना वह अनन ममारी त-अनन
नामपयन्त ममार भ्रमण करने वाला हो जाता है—

मुचिरसापनिरदिचार विहिरित्ता एणण-दसण-चरित्ते ।

मरणे विगधयित्ता अणत्तससारिओ दिट्ठो ॥ १५ ॥

उन सब बातों में स्पष्ट है कि अन्त समय में धर्म-परिणामों की भावधानी न रखने में यदि मरण
विगड जाता है तो प्रायः सारा ही किये कराये पर पानी फिर जाता है। इसी में अन्त समय में परिणामों
का समाधान के लिए बहुत बड़ी भावधानी रखने की जरूरत है और इसी में उन वाक्यों के उत्तराद
'नन्माओवद्विमव समाधि मरणे प्रयत्तितव्यय' में इस बात पर जोर दिया गया है कि जितनी भी अपनी
शक्ति हो, उसके अनुसार समाधिपूर्वक मरण का पूरा प्रयत्न करना चाहिए।

इन्हीं सब बातों को लेकर जैन-ममाज में समाधिपूर्वक मरण का विशेष महत्व प्राप्त है। उमरा
नित्य की पूजा-प्रार्थनाओं आदि में 'बुधसत्त्वश्रा कम्म-खओ समाहि मरण च बोहिलाहो चि' जैसे वाक्यों-द्वारा
समाधि मरण की बराबर भावना की जाती है, और भगवती-आराधना जैसे विस्तृत ही ग्रन्थ उस विषय की
महती चर्चाओं एवं मरण-सम्बन्धी सावधानता की प्रक्रियाओं में भरे पड़े हैं। लोक में भी 'अन्तममा मो
ममा' अन्तममा मो ममा, और 'अन्त मला सो मला' जैसे वाक्यों के द्वारा उन्हीं अन्त-श्रिया के महत्व का
स्थापित किया जाता है। यह क्रिया गृहस्थ तथा मुनि दोनों के लिए विहित एवं निर्दिष्ट है।

ऐसी स्थिति में जो मरणासन्न है, जिसे सत्त्वैकतात्मक संन्यास दिया है अथवा समाधिपूर्वक
मरण का सकल्प किया है उसके परिणामों की ऊँचा उठाने की—गिरने न देने की—चरी जरूरत होती है,
यथोक्ति अनादि, अविद्या तथा मोहममतादिक के संस्कार-बण और रोगादि-जन्य वेदना के असह्य
होन पर बहुधा परिणामों में गिरावट आ जाती है, परिणामों की आर्त्त-रीढ़ादिस्व परिणति होकर
ममलेशता बढ़ जाती है और उसमें मरण विगड जाता है। अतः मुन्दर, मुमधुर तात्त्विक वचनों के द्वारा
उसके आत्मा में भेद-विज्ञान को जगाने की जरूरत है, जिससे वह अपने को देह में मित्र अनुभव करता हुआ देह
के छूटने को अपना मरण न समझे, रोगादिक को देहाश्रित समझे और देह के साथ जिनका सम्बन्ध है, उन
गर्भ-स्त्री-पुत्र-कुटुम्बादिकों 'पर' एवं अवश्य ही वियोग को प्राप्त होने वाले तथा साथ न जाने वाले ममभक्त
उनमें मोह-ममता का त्याग कर चित्त में शान्ति धारण करे, उसके मामले दूसरों के ऐसे भारी दुःख-
पटों के और उनके श्रद्धा-रक्षक ममताभाव धारण करने तथा फलतः मदगति प्राप्त करने के उदाहरण
भी रखने चाहिए, जिससे वह अपने दुःख कष्टों को अपेक्षाकृत बहुत कम समझे और व्यर्थ ही आकुल
आकुल न होकर हृदय में बल तथा उत्साह की उदीरणा करने में मग्न होवे। साथ ही इस देह के छूटने
में मेरी कोई हानि नहीं, यह तो चोला बदलना मात्र है, पुराने जीर्ण अथवा रोगादि में पीड़ित शरीर के
स्थान पर धर्म के प्रताप में नया सुन्दर शरीर प्राप्त होगा, जिसमें विशेष धर्म-साधना भी बन सकेगी, ऐसी
भावना बाता हुआ मरण को उत्सव के रूप में परिणत कर देवे। इसी उद्देश्य को लेकर 'मृत्यु-महोत्सव
और 'समाधिमरणोत्साह दीपक' आदि अनेक प्रवचन-ग्रन्थों की रचना हुई है। अस्तु।

जो सज्जन किसी के भी समाधि मरण में सहायक होकर—अपनी आवश्यक सेवाएँ प्रदान कर उसे विधिपूर्वक सम्पन्न कराते हैं उनके समान उसका दूसरा कोई उपकारी या मित्र नहीं है। और जो इष्ट-मित्रादिक उस मरणासन्न के हित की—कोई चिन्ता तथा विधि-व्यवस्था न करके अपने स्वार्थ में बाधा पड़ती देखकर रोते-पीटते-चिल्लाते हैं तथा ऐसे वचन मुह में निकालते हैं जिससे त्रियमाण-आतुर का चित्त विचलित हो जाए, मोह तथा वियोग-जन्य दुःख से भर जाय और वह आत्मा तथा अपने भविष्य की बात को भुलाकर सक्लेश-परिणामों के साथ मरण को प्राप्त होवे, तो वे इष्ट मित्रादिक वस्तुतः उसके सगे सम्बन्धी नहीं, किन्तु अपने कर्तव्य से गिरे हुए अपकारी एवं शत्रु होते हैं। ऐसे ही लोगों को स्वार्थ के सगे अथवा मतलब के साथी कहा जाता है। अतः मरणासन्न के सच्चे सगे सम्बन्धियों को चाहिए कि वे अपने कर्तव्य का पूर्णतत्परता के साथ पालन करते हुए उसके भविष्य एवं परलोक सुधारने का पूरा प्रयत्न करें। अपने रोने-रडाने के लिए तो बहुत समय अवशिष्ट रहता है, मरणासन्न के सामने रो-रडाकर तथा बिलाप करके उसकी उस अमूल्य मरण-घड़ी को नहीं बिगाड़ना चाहिए, जिसे समता भाव तथा शुभ परिणामों के अस्तित्व में कल्प वृक्ष के समान मन की मुराद पूरी करने वाली कहा गया है और इसलिए इसे उत्सव, पर्व तथा त्यौहार के रूप में मनाने की जरूरत है।

कबीर और रण-तत्व

“जीवन मृतक को अग” में कबीर ने कहा है कि यदि कोई मरना जानता हो तो जीवन से मरणा श्रेष्ठ है। जो मृत्यु से पहले मर जाते हैं, वे कलियुग में अजर-अमर हो जाते हैं।

जीवन में मरिबों भलो, जो मरि जानें कोइ ।

मरने पहले जे मरें तो कलि अजरावर होइ । ८॥

इसी प्रकार विराधाभास का आश्रय लेते हुए उन्होंने मुर्दे द्वारा काल के ग्राये जाने की बात कही है —

एक अचभा देखिया, मडा काल कौ खाइ ॥४॥

निश्चय ही कबीर का तात्पर्य यह जीवनमुक्त में है जिसे अपने जीवन-काल में ही मुक्ति प्राप्त हो जाती है।

कबीर ने गुरु द्वारा “सबद-बाण” चलाये जाने के प्रसंग में भी शिष्य के चरमशायी होने और उसके कलेजे में छिद्र हो जाने की बात कही है —

सतगुरु साचा सूरिवा, सबद जु बाह्या एक ।

सागत ही में मिलि गया, पड्या कलेजे छेक ॥४॥

(सबद को अग)

आगे चल कर “सूरातन को अग” में यह निर्गुण सत उम मरण की अभिलाषा करता है जिसके द्वारा वह “पूरन परमानन्द” के दर्शन कर सकेगा—

जिस भरन में जग डरै, सो मेरे आनन्द ।

कब मरिह कब देखिहू, पूरन परमानन्द ॥१३॥

कबीर की दृष्टि में प्रेम के घर में प्रवेश तभी हो सकता है जब शायक अपना सिर उतार कर हाथ में ले लेता है अथवा उसे पैरों के नीचे रख देता है —

कबीर यह घर प्रेम का, खाला का घर नाहि ।
 सोस उतारै हाथि करि, सो पैसे घर माहि ॥१६॥
 कबीर निज घर प्रेम का, मारग अगम अगाध ।
 सोस उतारि पग तलि धरै, तब निकटि प्रेम का स्वाद ॥२०॥

इसी प्रकार निम्नलिखित साखियों में भी प्रकारान्तर से शीश उताग कर देने की बात कही गई है—

सोस काटि पासग दिया, जीव सरभरि लीन्ह ।
 जाहि भावे सो आइ ल्यौ, प्रेम आठ हम कीन्ह ॥२२॥
 सूरै सोस उतारिया, छाडी तन की आस ।
 आगें ये हरि नुलकिया, आवत देख्या दास ॥२३॥

कबीर की मान्यता है कि प्रेम न तो किसी खेत में उत्पन्न होता है और न किसी बाजार में विक्रित है । राजा-प्रजा कोई हो, उसे तो शीशदान द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता है —

प्रेम न खेतो नौपजै, प्रेम न हाटि बिकाइ ।
 राजा परजा जिस दचे, सिर दे सो ले जाई ॥२४॥

जायसी ने भी अपने “पद्मावत” में सिर काट कर रख देने की बात कही है —

साधन सिद्धी न पाइअ, जो लहि साध न तप्य ।
 सोई जानहि वापुरे जो सिर करहि कसप्य ॥

(प्रेम खण्ड)

प्रेम पहार कठिन विधि गढा । सो पै चढै सोस सो बढा ।

जहां तक मेरी जानकारी है, संस्कृत-साहित्य में ऐसा कोई प्रसंग उपलब्ध नहीं होता जहां मरण को इस प्रकार काम्य और स्पृहणीय माना गया हो । श्री दिनकर के शब्दों में “मृत्यु को काम्य मानने का भाव भारतीय साहित्य में कबीर के पहले नहीं मिलता है । वह देश निवृत्तिवादी था । यहां के दशनाचार्य लोक को असत्य और परलोक को सत्य बताते थे । लेकिन, इस दर्शन का सहारा लेकर कबीर से पहले के किसी भी भारतीय कवि ने यह नहीं कहा था कि ‘सू वि परलोक मत्य और लोक असत्य है, इसलिए माय के को चाहिए कि वह, शीघ्र से शीघ्र, मृत्यु को प्राप्त हो जाय ।’”

बहुत सम्भव है, जैसा श्री दिनकर कहते हैं, मृत्यु मय की वस्तु नहीं, वह स्पृहणीय है, काम्य है इस भाव का प्रचलन भारतीय साहित्य में सूफी परम्परा के प्रभाव से बढ़ा है । सूफियों का दर्शन यह था कि जीव ब्रह्म से बिछुड़ कर जीव हुआ है । जब से जीव ब्रह्म से अलग हुआ, तभी से वह वियोग में है । इस वियोग की समाप्ति तब होगी, जब जीव शरीर से निकल कर स्वतन्त्र हो जायगा । जीव की स्थिति

विरह की स्थिति है, यह दार्शनिक सिद्धान्त था। जब इस विरह को वेदनाओं का वर्णन कल्पना की भाषा में किया जाने लगा, साधक इस विरह की समाप्ति के लिए बेचैन हो उठे और उसके अनेक मार्गों में से एक मार्ग उन्हें मृत्यु में भी दिखाई देने लगा। *

आगे चलकर मध्ययुगीन राजस्थानी साहित्य में अवश्य ही मरण का महोत्सव के रूप में चित्रण किया गया जिससे “मरण-त्योहार” राजस्थानी का एक कहावती पदांश ही बन गया। जो मध्ययुगीन योद्धा देश तथा धर्म की रक्षा के लिए युद्ध-भूमि में अपने प्राणों को न्योछावर कर देते थे, उनका विश्वास था कि इसके परिणाम-स्वरूप वे अप्सराओं के साथ स्वर्ग-सुख का उपभोग करेंगे। महाभारत में भी इस प्रकार के योद्धा को “सूर्य मंडल भेदी” की सजा दी गई है —

द्वाविंसी पुरुषो लोके सूर्यमण्डल भेदिनो ।

परिवाड योगयुक्तश्च रणो यश्चामुखे हतः ॥

प्रसाद के “चन्द्रगुप्त” नाटक की अलका के निम्नलिखित उद्बोधन में भी उक्त विश्वास की ही अभिव्यक्ति हुई है —

“भाई ! तक्षशिला मेरी नहीं और तुम्हारी भी नहीं, तक्षशिला आर्यावर्त का एक भू-भाग है, वह आर्यावर्त की होकर ही रहे, इसके लिए मर मिटो। फिर उसके कणों में तुम्हारा ही नाम अंकित होगा। मेरे पिता स्वर्ग में इन्द्र से प्रतिस्पर्धा करेंगे। वहाँ की अप्सराएँ विजयमाला लेकर खड़ी होंगी, सूर्यमण्डल मार्ग बनेगा और उज्ज्वल आलोक से मण्डित होकर गांधार का राजकुल अमर हो जायगा।”

गीता में भी इस प्रकार के युद्ध को “स्वर्गद्वारमपावृतम्”—खुला हुआ स्वर्गद्वार कहा गया है। किन्तु कबीर आदि सन्तो ने अनेक उल्लासोक्तियों द्वारा जिस मरण को काम्य ठहराया है, वह अवश्य ही उपरोक्त युद्धजन्यमरण से भिन्न है। इस सम्बन्ध में गोरखनाथ की एक उक्ति लीजिए —

“मरौ बे जोगी मरौ, मरण है मोठा ।

तिस मरणीं मरौ, जिस मरणीं गोरख मरि दोठा ॥

अर्थात् हे जोगी ! मरो, मरना मोठा होता है। किन्तु वह मोत मरो जिम मोत से मरकर गोरखनाथ ने परमतत्त्व के दर्शन किये। प्रश्न यह है कि वह मरण कौनसा है जिसके द्वारा परमतत्त्व के दर्शन होने से मरण का ही मरण हो जाता है ?

ऊपर “सबद-बाण” के चलाने से शिष्य की मरण-दशा का उल्लेख किया गया है। गोरखनाथ ने भी मुसलमान काजी को समझाते हुए कहा था कि मुहम्मद के हाथ में जो तलवार थी, वह लोहे या फीलाद की बनी हुई नहीं थी, वह प्रेम अथवा “सबद” की तलवार थी —

महमद महमद न कर काजी, महमद का विषम विचार ।

महमद हाथि करद जे होती, लोहे गढी न सार ॥

* साहित्य और भाषा पर इस्लाम का प्रभाव (श्री रामधारीसिंह दिनकर) परिषद्-पत्रिका, वर्ष-२, अंक-२, पृ० ३३-३५ ।

महाराष्ट्र के प्रसिद्ध सन्त तुकाराम ने मरण-दशा के प्रत्यक्षीकरण का निम्नलिखित शब्दों में वर्णन किया है —

आयुने मरण पाहिले म्या डोला, तो आला साहेला अनुपम ।
आनन्दे दाटली तिन्हों त्रिभुवने, सर्वात्मउपणे भोग आला ।
एकदेशी हो तो अहकारे आयला त्याचा त्यागे आला सुकान हा ।
फिटले सुतक जन्मा मरणचे, भी मायया सकोचे दूर आलो ।
नारायणे दिला वसतीस ठाव, ठेवोनिया भाव ठेलो पायो ।
तुका म्हणे दिले उमटूनी जगी, घेतले ते अगी लावूनिया ॥

अर्थात्— आज अपने दिव्य नेत्र से हमने अपनी मरण-दशा का प्रत्यक्षीकरण किया । यह एक अनुपम आनन्द महोत्सव हुआ । तीनों भुवन आनन्द में भरे हैं, आज हमे सर्वात्मभाव से उनका भोग हुआ । आज तक देहाभिमान में हम एकदेशी बन बैठे थे, उस अहं भाव का त्याग होते ही सर्वात्मभाव का उदय हुआ । आनन्दमय रूप चारों ओर छुल गया । जन्म-मरण परम्परा का अग्रुचि-सम्बन्ध टूट गया । अब हमारे लिए परिच्छिन्न भाव कहीं नहीं रहता । भगवान् ने हमको अपने यथाय रूप में रहने के लिए विशाल जगह दी । अब हम भगवान् के चरणों के सिवाय और कोई नहीं देख पड़ता । तुकाराम कहते हैं कि यह तो हमारा अपरिच्छिन्न आनन्दमय नित्य रूप प्रकट हुआ, वही हम हैं—यह निश्चय अब त्रिकाल में भी मलिन नहीं हो सकता ।

तुकाराम की उक्त बाणी से सिद्ध है कि सन्त लोगो ने जिस मरण का वर्णन किया है, वह शरीर-त्याग नहीं है, शरीराभिमान का त्याग है । यह वस्तुतः सकुचित अहं का मरण है जिसके द्वारा साधक उच्च भाव-भूमि पर प्रतिष्ठित होकर स्वरूपानन्द का लाभ प्राप्त करता है । यहाँ यह मली आति स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि यह मरण सामान्य मरण नहीं है, इस मरण के द्वारा भौतिक अस्तित्व की समाप्ति नहीं हो जाती । यह मरण एक प्रकार से “जीवन्मरण अथवा जीवन्मुक्ति” है ।

जैसा ऊपर कहा गया है, संस्कृत साहित्य में मरण का जय जयकार न होकर अमरता का ही जय जयकार हुआ है । मैत्रेयी ने भी याज्ञवल्क्य से कहा था, “किं तेनाऽहं कुर्यान् येनाऽहं नाऽमृता स्याम् । अर्थात् उसको लेकर मैं क्या करूँ जिससे मुझे अमरत्व न मिले । किन्तु कबीर ने अपनी साखियों में मरण का जिस उल्लासपूर्वक वर्णन किया है और गोरख ने ‘मरण है मीठा’ कह कर जिनके माधुर्य का बखान किया है, उसकी छटा निराली है । अहं भाव का मरण अथवा नाश होने से ही साधक अपने रूप में स्थित हो पाता है, उसे अपने स्वरूप की उपलब्धि हो पाती है और अपने स्वरूप की उपलब्धि किसे मधुर न लगेगी ? सन्तों का यह मरण वास्तव में आत्मसाक्षात्कार का साधन है और आत्मसाक्षात्कार की स्थिति में पटु चने पर नो मृत्यु की भी मृत्यु हो जाती है । इसीलिए कबीर ने तो यहाँ तक कह दिया था—

“हम न मरिहैं मरिहैं ससारा । हमको मिला जिलावनहारा ॥”

रवि बाबू ने मृत्यु के सम्बन्ध में जो कुछ लिखा है, उससे मृत्यु गौरवान्वित हुई है । मृत्यु की विभीषिकाओं में वे कभी विचलित नहीं हुए । उनका कहना था कि मृत्यु जिस दिन मेरे द्वार पर आगयी, मैं उसे खान्ती नहीं जाने दूँगा । अपने जीवन का अमोल रत्न (आण) मैं उसे उपहार में दे दूँगा ।

जन्म-मरण के सम्बन्ध में कही हुई कबीर की निम्नलिखित उक्ति को गीब बाबू ने बग़ल चमत्कार-पूर्ण कहा था—

“जन्म श्री मरण बीच देख अन्तर नहीं दच्छ श्री वाम यूँ एक आही ।

कहे कबीर या सैन भूषा तई वेद श्री कातेव की गम्भ नाही ॥

हिन्दी-साहित्य में भी कामायनी के मनु ने “मृत्यु श्री चिर-निद्रा । तेरा अक हिमानी-मा शीतल” कह कर मृत्यु के सम्बन्ध में अपने उद्गार प्रकट किये थे । श्रीमती महादेवी वर्मा ने भी “अमरता है जीवन का हास, मृत्यु जीवन का चरम विकास” द्वारा मृत्यु का जय जयकार ही किया है । यदि पतंजलि के शब्दों में “जीवन-नीका का विहार चिर जन्म-मरण के आरपार” है तो मृत्यु पूर्ण विराम भव ही न हा । नव नवीन प्रस्थान के लिए आवश्यक विराम तो है ही ।

एक बार किसी ने काका कालेलकर से पूछा कि भगवान ने अगर मृत्यु छीन ली और आपनों अजर-अमर बना दिया तो आप क्या करेंगे ? यह सुन कर उन्होंने उत्तर दिया, “इस जीवन का अन्त हो । बाला नहीं है ऐसा डर अगर भेरे मन में छा गया तो मैं इतना घबरा जाऊंगा कि उम मकट से बचने के लिए मैं आत्म-हत्या ही करूंगा । मैं तो मानता हूँ कि खुदा की अग्रणीत न्यामतो में सबमें थोड़ा है मौत । मैं नहीं मानता कि परम दयालु परमात्मा मरने के हमारे अधिकार से हमें नञित करेगा ।”*

ऊपर के उद्धरणों से स्पष्ट है कि आधुनिक युग में ऐसे कवि और विचारक तो हुए हैं जिन्होंने मृत्यु को वरदान के रूप में ग्रहण किया है किन्तु जिस मरण को उन्होंने वरदान के रूप में देखा है, वह मरण कबीर आदि निर्गुण सन्तों द्वारा निरूपित मरण नहीं है । कबीर तथा अन्य सन्तों द्वारा विवेचित मरण-तत्त्व एक प्रकार से प्रतीकात्मक है और अपने ढंग का अमृत मरण है जिसमें शरीर का मरण नहीं होता, मरण होता है भौतिक वासनाओं का और व्यक्ति के क्षुद्र सङ्कुचित अहम् का । *

*मीच सचमुच है मौत (मगल प्रभात, १ अप्रैल, १९६५)

* हिन्दी के यशस्वी कवि श्री सुमित्रानन्दन पन्त ने अवश्य अपनी ‘छाया’ शीर्षक कविता में प्रकारा-न्तर से कबीर तथा अन्य सन्तों द्वारा निरूपित मरण से मिलते-जुलते विचार प्रकट किये हैं । छाया के प्रति निम्नलिखित कथन में —

हा सखि ! आओ बाह खोल हम लग कर गले जुड़ाएँ प्राण

फिर तूम तम में मैं प्रियतम में, हो जावे द्रुत अतर्धान ।

छाया रूप सखी से अग्रिप्राय छाया रूप जगत् से ही है जिसे कवि (आध्यात्मिक जगत् में प्रवेश से पहले) प्यार कर लेना चाहता है क्योंकि आत्मा के प्रियतम में मिल जाने के बाद फिर छाया से मिलना कहा होगा ? यहाँ भी ऐसा नहीं लगता कि शारीरिक मरण होने पर ही प्रियतम से मिलने की बात कही जा रही है । फिर भी यह स्वीकार करना होगा कि मरणतत्त्वविषयक सत-शैली और पत-शैली में पर्याप्त अन्तर है । एक में जहाँ मरणोत्प्लास की अभिव्यक्ति हुई है तो दूसरी में प्रियतम से मिलन के पूर्व भौतिक जगत् के धारकपणजन्य मोह की बाणी दी गई है ।

—लेखक

जैनधर्म और उसके सिद्धान्त

भारतवर्ष की प्राचीनतम सस्कृतियों में श्रमण सस्कृति का अत्यन्त महत्वपूर्ण योग रहा है। विभिन्न देश और कालों में यह विशिष्ट नामों से व्यवहृत रही है। यद्यपि इतिहास के विद्वान् तथा मनीषी इसकी प्राचीनता लगभग तीन सहस्र वर्ष ही स्वीकार करते हैं किन्तु वैदिक साहित्य, जैन आगम साहित्य तथा अन्य देशों के साहित्य एवं परम्परा से यह स्पष्ट हो जाता है कि वैदिक युग के पूर्व आर्हत सस्कृति का प्रसार अली-भाति इस देश में व्याप्त था। वेदों में हमें जिस यज्ञपरायण सस्कृति के दर्शन होते हैं वह वेद और ब्रह्म को सर्वश्रेष्ठ घोषित करती है और ब्रह्म की प्राप्ति के लिए यजन-कर्म को परम पुण्यार्थ निरूपित करती है। परन्तु इस मान्यता का वेद-काल में और उसके बाद भी घोर विरोध हुआ। वैदिक काल के पहले से ही ब्राह्मण सस्कृति तथा सृष्टिकर्तृत्व विरोधी आत्य तथा साध्य श्रेणी के लोग आर्हत सस्कृति के प्रसारक थे। ये ईश्वर को सृष्टि का कर्ता नहीं मानते थे। इनका विश्वास था कि सृष्टि प्रकृति के नियमों से बनी है। प्रकृति के नियमों को अली भाति ज्ञात कर मनुष्य भी नये ससार की रचना कर सकता है। मनुष्य की शक्ति सबसे बड़ी शक्ति है। वह समस्त शक्तियों में श्रेष्ठ है। कहा जाता है कि साध्यों ने मत्स्वती और मिन्धु के सगम पर विज्ञान भवन स्थापित कर सूर्य का निर्माण किया था। उस विज्ञान भवन में बैठ कर समस्त ब्रह्माण्ड का साक्षात्कार किया था^१। आर्हत लोग कर्म में विश्वास रखते थे। और यही उनके सृष्टिकर्ता ईश्वर को न मानने का मूल कारण था। आर्हत लोग मुख्य रूप से क्षत्रिय थे। राजनीति की भांति वे धार्मिक प्रवृत्तियों में विशेष रुचि रखते थे और समय पड़ने पर वे वाद-विवादों में भी भाग लेते थे। आर्हत "आर्हत" के उपासक थे। उनके देवस्थान पृथक् थे और पूजा अवैदिक थी। इस आर्हत परम्परा की पुष्टि "श्रीमद्भागवत", पद्मपुराण, विष्णुपुराण, स्कन्दपुराण और शिवपुराण आदि पौराणिक ग्रन्थों से होती है। इसमें जैनधर्म की उत्पत्ति के संबंध में भी अनेक आख्याय उपलब्ध होते हैं^२। यथार्थ में आर्हत धर्म जिस परम्परा का प्रतिनिधित्व करता है वही वेदों, उपनिषदों, नया पुराण-साहित्य में यदिकचित् परिवर्तन के साथ स्पष्ट रूप से झिलमिलती हुई लक्षित होती है। निश्चय ही तीर्थंकर पार्व्वनाथ के समय तक जैनधर्म के लिए "आर्हत" शब्द ही प्रचलित था। बौद्ध धर्म ग्रन्थों में तथा अग्निक के जिलानेवों में "निगठ" शब्द का प्रयोग मिलता है। निगठ या निर्गन्ध शब्द जैन

१ देविए, देवदत्त शास्त्री द्वारा लिखित-चिन्तन के नये चरण, पृ० ६८।

२ श्रीमद्भागवत ५।३।२०, पद्मपुराण १३।२५०, विष्णुपुराण ३१।३-१८, स्कन्दपुराण- ३६-३७-३८ और शिवपुराण ५।४-५।

का पारिभाषिक शब्द है, जिसका अर्थ है—भीतरी (काम, क्रोध, मोह आदि) और बाहरी (कौपीन, वस्त्रादि) परिग्रह से रहित श्रमण साधु। इण्डो-ग्रीक और इण्डो-सीथियन के समय में यह धर्म “श्रमण-धर्म” के नाम में प्रचलित था। मेगस्थनीज ने मुख्य रूप से ब्राह्मण और श्रमण दार्शनिकों का उल्लेख किया है।³

त्रिलोके दो दर्शकों में जैनधर्म की प्राचीनता के सम्बन्ध में कई प्रमाण उपलब्ध हुए हैं जिनमें पता चलता है कि वेदों के युग में और उसके पूर्व जैनधर्म इस देश में प्रचलित था। वैदिक काल में यह ‘आर्हत’ धर्म के नाम में प्रसिद्ध था। आर्हत लोग ‘अर्हन्’ के उपासक थे। वे वेद और ब्राह्मणों को नहीं मानते थे। वेद और ब्राह्मणों को मानने वाले तथा यज्ञ-कर्म करने वाले “वाह्त” कहे जाते थे। वाह्त “वृहती” के भक्त थे। वृहती वेद को कहते थे। वैदिक यजन-कर्म को ही वे सर्वश्रेष्ठ मानते थे। वेदों में कई स्थानों पर आर्हत और आर्हत लोगो का उल्लेख हुआ है तथा “अर्हन्” को विश्व की रक्षा करने वाला एवं श्रेष्ठ कहा गया है।⁴ शतपथब्राह्मण में अर्हन् का आह्वान किया गया है और कई स्थानों पर उन्हें श्रेष्ठ कहा गया है।⁵ यद्यपि ऋषभ और बृषभ शब्दों का वैदिक साहित्य में कई स्थानों पर उल्लेख हुआ है पर ब्राह्मण साहित्य में वे भिन्न अर्थों में प्रयुक्त हुए हैं। कहीं उनका अर्थ बैल या साढ़ू है तो कहीं भेष और अग्नि तथा कहीं विश्वामित्र के पुत्र और कहीं बलदायक एवं कहीं शिवको के राजा भी है। अधिकतर स्थलों में “वृषभ” को कामनापूरक एवं कामनाओं की वर्षा करने वाला कहा गया है। सायण के अनुसार “वृषभ” का अर्थ कामनाओं की वर्षा करने वाला तथा अर्हन् का अर्थ योग्य है। किन्तु ऋग्वेद में दो स्थलों पर स्पष्ट रूप से “वृषभ” परमात्मा के रूप में वर्णित हैं। ऋग्वेद में वृषभ को कहीं-कहीं रुद्र के तुल्य और कहीं-कहीं अग्नि के सन्दर्भ में वर्णित किया गया है।⁶ इसी प्रकार “अरिष्टनेमि” का अर्थ हानि रहित नेमि वाला, त्रिपुरवासी असुर, पुत्रजिह्वसुत और शत्रुओं का पिता कहा गया है। किन्तु शतपथब्राह्मण में अरिष्ट का अर्थ आर्हसक है और “अरिष्टनेमि” का अर्थ अहिंसा की धुरी अर्थात् अहिंसा के प्रवर्तक है। अर्हन्, वृषभ और ऋषभ को वैदिक साहित्य में प्रशस्त कहा गया है। वृषभ को धर्मरूप ही माना गया है। जैनागमों में ऋषभदेव धर्म के आदि प्रवर्तक कहे गये हैं। अन्य देश-विदेशों की मान्यताओं एवं उनकी आचार विचार पद्धति से इस की पुष्टि होती है। कहीं यह वृषभ “धर्म-वज्र” के रूप में, कहीं कृषिदेवता के रूप में और कहीं “वृषभध्वज” के रूप में पूजे जाते हैं। कहीं यह आदिनाथ है तो कहीं आदि धर्मप्रवर्तक और कहीं परमपुरुष के रूप में वर्णित हैं। बृहस्पति की भांति अरिष्टनेमि भी सन्तुष्टि की गई है।⁷

3 एन्सियेन्ट इण्डिया एज डिस्कावर्ड बाइ मेगस्थनीज एण्ड अरियन, पृ० ६७-६८।

4 ऋग्वेद २।३।१०, २।३।१३, ७।१८।२२, १०।२।२, ६६ ७।
तथा—१०।८।५।४, ऐशा० ५।२।२, आ १।५।४, १८।२।२।३।१, ऐ० ४।१०।

5 ३।४।१।३-६, तै० २।८।६।६, तैशा० ४।५।७, ५।४।१० आदि।

6 ऋग्वेद ४।५।८।३, ४।५।११, १०।१६६।१

7 न्वस्मि न इन्द्रो वृद्धश्रवा न्वस्मि न पूषा विश्ववेदा।
न्वस्मि नस्तार्क्ष्यो अरिष्टनेमि न्वस्मि नो बृहस्पतिर्दधातु।

वैदिक युग में पणि और ब्राह्मण ग्राह्य वम को मानन वाले थे। पणि भारतवर्ष के आदि व्यापारी थे। वे अत्यन्त समृद्ध और सम्पन्न थे। वन में ही नहीं ज्ञान में भी बड़े-छड़े थे। इसलिए यज्ञपरायण सस्कृति को नहीं मानते थे। वे ब्राह्मणों को हवि, दक्षिणा-दान नहीं देते थे। देश का लगभग सभी व्यापार उनके हाथों में था। वे कारवा बनाकर अरब और उत्तरी अफ्रीका को जाते थे। बाद में चीन तथा अन्य देशों से भी पणि लोगो ने व्यापारिक सबध स्थापित कर लिये थे। पणि या पणिक ही आगे चल कर वणिक बन गये जो आज बनिया रूप में जाने जाते हैं।

ब्राह्मण आर्य तथा क्षत्रिय थे। इन्हें अब्राह्मण-क्षत्रिय कहा गया है। य ब्रह्म-ब्राह्मण तथा यज्ञ-विधान आदि को नहीं मानते थे। किन्हीं विद्वानों के अनुसार ये दलित और हीनवर्ग के थे-यह ठीक प्रतीत नहीं होता, क्योंकि पञ्चविंशब्राह्मण में (१७-१) में ब्राह्मणों के लिए यज्ञ का विधान किया गया है। वस्तुतः ब्राह्मण लोग व्रतों को मानते थे। गृहन्तो (सन्तो) की उपासना करते थे और प्राकृत बोलते थे। उनके सन्त और मोढ़ा ब्राह्मण सूत्रों के अनुसार ब्राह्मण और क्षत्रिय थे।^८ अथर्ववेद में "ब्राह्म्य" का अर्थ धूमने वाला साधु है। ब्राह्म्यकाण्ड में पूर्ण ब्रह्मचारी को "ब्राह्म्य" कहा गया है।^९ इसमें भी व्रतों की पूजा करने वालों की पुष्टि होती है। अथर्ववेद में ब्राह्म्य की भाँति "महावृष" भी एक जाति कही गई है।^{१०} महावृष लोग आर्य जाति के कहे गये हैं। जो भी हो, इससे यह पता लग जाता है कि वैदिक काल में ब्राह्मणविरोधी जातियाँ भी थीं जो प्राकृतिक नियमों से सृष्टि का वर्तन-प्रवर्तन मानती थीं। वस्तुतः यह अध्यात्मवादी परम्परा थी जो ब्राह्म्य को सर्वश्रेष्ठ मानती थी और यह कहती थी कि जब आत्मा ही सर्वोपरि है तो अलग से ब्रह्म या ईश्वर को मानने की क्या आवश्यकता रह जाती है? यद्यपि वैदिक युग में ब्राह्मण जाति की प्रधानता थी पर उस समय साध्यों का पूरे समाज पर पूर्ण प्रभाव और नियन्त्रण कहा जाता है। प्राग्वैदिक साध्यों को देवद्रोही कहा जाता था। ये ससार की रचना प्राकृतिक नियमों से मानते थे।^{११} परन्तु प्रत्येक युग-युग में समय-समय पर सघर्ष हुए और उस सघर्ष का परिणाम ब्रह्मवाद की स्थापना में परिलक्षित हुआ।^{१२} ज्यो-ज्यो युग पलटते गये, त्यो-त्यो यह अन्तर अधिक बढ़ता गया और विभिन्न सम्प्रदाय एवं धार्मिक विचार-क्रान्तियों का जन्म तथा विकास होता गया। इस प्रकार यह एक ही परम्परा विभिन्न केन्द्रों में विकासशील रहो है और सामाजिक तथा राजनैतिक कारणों से इसके विविध रूप कहे जा सकते हैं। परन्तु ग्राह्य और ब्राह्मण दोनों ही एक परम्परा के दो प्रारम्भिक मुख्य केन्द्र-बिन्दु हैं जिनके चिन्ह आज भी परिलक्षित होते हैं।

भारतीय धर्म और सस्कृति के इतिहास में ग्राह्य वम एवं श्रमण सस्कृति का महत्वपूर्ण योग रहा है। सहस्र शताब्दियों से प्रचलित इस धर्म और सस्कृति ने देश-विदेशों के हृदय को प्रभावित किया है जिसके चिन्ह आज भी विविध रूपों में लक्षित होते हैं। सहस्रो वर्षों से भारत और बेबीलोन, ईरान, एजिप्ट, अफ्रीका आदि देशों से व्यावसायिक और मान्यतात्मक सम्बन्ध बने हुए हैं। इन देशों में धर्म और

८ मैकडानल और कीथ नैदिक इण्डेक्स, दूसरी जिल्द, १९५८, पृ० ३४३।

९ सूर्यकान्त वैदिक कोश, वाराणसी हिन्दू विश्वविद्यालय, १९६३

१० अथर्ववेद ५-२२, ४-५ ८।

११ देवदत्त शास्त्री चिन्तन के नये चरण, पृ० ६७-६८।

१२ वही, पृ० ६६।

मस्कृति का प्रचार करने वाले अधिकतर श्रमण साधु और बौद्ध भिक्षु थे। मैगस्थनीज ने अपनी भागत-यात्रा के समय में दो प्रकार के दार्शनिकों का उल्लेख किया है। ब्राह्मण और श्रमण उस युग के प्रमुख दार्शनिक थे।^{१३} उस युग में श्रमणों को बहुत आदर दिया जाता था। कानब्रुक ने जैन सम्प्रदाय पर विचार करते हुए मैगस्थनीज द्वारा उल्लिखित श्रमण सम्बन्धी अनुच्छेद को उद्धृत किया है और बताया है कि जिन और बुद्ध के धार्मिक सिद्धान्तों की तुलना में अन्धविश्वासी हिन्दू लोगों का धर्म और मस्थान आधुनिक है।^{१४} मैगस्थनीज ने श्रमणों के सम्बन्ध में जो विवरण दिया है उसमें कहा गया है कि वे वन में रहते थे। सभी प्रकार के व्यसनों से अलग थे। राजा लोग उनको बहुत मानते थे और देवता की भाँति उनकी स्तुति एवं पूजा करते थे।^{१५} रामायण में उल्लिखित श्रमणों से भी इसकी पुष्टि हो जाती है। टीकाकार भूपण ने श्रमणों को दिग्म्बर कहा है।^{१६} सम्भव है कि उस समय दिग्म्बर और श्वेताम्बर दोनों प्रकार के साधु रहते हों और वस्त्र के रूप में बल्कल परिधानों को धारण करते हों, जैसा कि मैगस्थनीज ने लिखा है। ब्राह्मण साहित्य में भी श्रमणों का उल्लेख मिलता है।^{१७} किन्तु हम पर अधिकतर विद्वान मीन हैं।

रामायण की टीका में जिन वातवसन मुनियों का उल्लेख किया गया है वे ऋग्वेद में वर्णित वातरश्मन मुनि ही ज्ञात होते हैं। उनका विवरण उक्त वर्णन से मेल भी खाता है।^{१८} केशी मुनि भी वातरश्मन की श्रेणी के थे।^{१९} वातरश्मन मुनि उत्कृष्ट कोटि के मुनि थे जो निर्ग्रन्थ साधु थे। ज्ञान, ध्यान और तप में वे सबसे बड़े माने जाते थे। श्री बाहुबलि ने भी इसी प्रकार की तपश्चर्या की थी। तप ही इनकी एक मान चर्या रह जाती थी। ब्राह्मण साहित्य में—मुख्य रूप में तैत्तिरीय आरण्यक में इनका विस्तृत उल्लेख मिलता है। कई स्थलों पर इनकी स्तुति की गई है।^{२०} इस प्रकार जैनधर्म आर्हत और श्रमण नाम से प्राचीन काल में प्रचलित रहा है। अर्हत् के उपासक आर्हंत कहे गये हैं जो आगे चलकर जिन के अनुयायी जैन हो गये। किन्तु यह श्रमण शब्द बग़ावर प्रचलित रहा है और महावीर को श्रमण होते देख कर बुद्ध को मानने वाले गौतमबुद्ध को "महा-

१३ एन्शियन्ट इण्डिया एण्ड डिस्कावर्ड बाय मैगस्थनीज एण्ड एरियन, कलकत्ता, १६२६,

१४ वही, पृ० १०१-१०२।

पृ० ६७-६८।

१५ ट्रान्सलेशन आब द फ्रेमेन्ट्स आब द इण्डिका आब मैगस्थनीज, बान, १८४६, पृ० १०५।

१६ "नाथवन्त" दासा शूद्रादय इति यावत् श्रमणा दिग्म्बरा "श्रमणा वातावसना" इति निषण्डु। यद्वा "चतुर्थमाश्रमं प्राप्ता श्रमणा नाम ते स्मृता" इति स्मृति"।

—नोविन्दराजीयरामायणभूषण।

१७ श० १४।७।१२२, तैआ० २।७।१

१८ "वातरश्मना वातरश्मनस्य पुना मुनय अनीन्द्रियाथदन्तिनो जूतिवानजूतिप्रभृतय पिशगा पिशगानि कपिलवर्णानि मला मलिनानि बल्कलरूपाणि वामामि वसते आच्छादयन्ति।"

१९ वही, १०।१३५।७

—आश्विन आष्य, १०।१३६।२

२० तैआ० १।२१।३, २।३।७, २।८।८, ३।१।२७. १।

श्रमण" कहने लग ।^{२३} परन्तु जैन परम्परा में "श्रमण" शब्द श्रमण मूल रूप में आज तक सुरक्षित है ।^{२४} वस्तुतः ब्राह्मण ग्राह्य के अध्ययन में यह निश्चित हो जाता है कि श्रमणों की अपनी परम्परा रही है जो पुराणकाल तक और नव में अब तक अविच्छिन्न रूप में प्रवाहित है । श्री मद्भागवत में मेरुदेवी (मरुदेवी) तथा नाभि राजा के पुत्र भगवान् ऋषभदेव वानररक्षण श्रमणों के धर्मप्रवक्तृ कहे गये हैं ।^{२५} और उन्हें "योगेश्वर" कहा गया है ।^{२६} श्री प्रह्लाद अन्य पुराणों में भी ब्राह्मण धर्म का उल्लेख मिलता है जिसे कहीं-कहीं जैनधर्म कहा गया है । पद्मपुराण, विष्णु पुराण, स्कन्द और शिव पुराणों से ब्राह्मण परम्परा की पुष्टि होती है । इन पुराणों में जैनधर्म की उत्पत्ति तथा विकास के मन्त्र में कई आश्रय भी मिलते हैं । मत्स्य-पुराण में स्पष्ट रूप में उल्लिखित है कि जिनधर्म वेदवाह्य है जो वेदों को नहीं मानता^{२७} । इससे यह तो पता लग ही जाता है कि जिन युग में वेदों की मूर्ति हुई थी उस समय ब्राह्मण लोग वेद विरोधी थे और तभी वे वेदविरोधी धर्म के रूप में उनका स्मरण एवं उल्लेख किया जाता रहा, क्योंकि किसी वैचारिक आश्रय के मन्दर्भ में ही अपने आप को पुराना मानने वाले इस प्रकार का नाम देने आये हैं । किन्तु इसमें जैनधर्म की प्राचीनता पर और भी प्रकाश पड़ता है । सत्त्व में— तीर्थङ्कर पाशनाथ के समय तक यह ब्राह्मण धर्म के नाम से ही प्रचलित था । बौद्धग्रन्थों तथा अशोक के शिलालेखों में यह "निग्गठ" के नाम से प्रसिद्ध रहा और इण्डो-ग्रीक तथा इण्डो-सीथियन के युग में "श्रमण" धर्म के नाम से देश-विदेशों में प्रचारित रहा । पुराण-काल में यह जिन या जैनधर्म के नाम से विख्यात हुआ और तब से यह इसी नाम से सुप्रसिद्ध है । जैनधर्म तथा शास्त्रों में इस के जिनशासन, जैनतीर्थ, स्याद्वादी, स्याद्वादवादी, अनेकान्तवादी, ब्राह्मण और जैन आदि नाम मिलते हैं । देश के विभिन्न प्रांतों में समय समय पर यह भिन्न नामों से प्रचलित रहा है । जिस समय दक्षिण में भक्ति-आन्दोलन जोर पकड़ रहा था, उस समय वहाँ पर यह भगवधर्म के नाम से प्रसिद्ध था । पंजाब में यह "भावादास" के नाम से प्रचलित रहा ।^{२८} तथा "सरारण-धर्म" के नाम से आज भी राजस्थान में प्रचलित है । गुजरात में और दक्षिण में यह अलग अलग नामों से प्रचलित रहा है । और इस प्रकार ब्राह्मण, वातवसन या वातरक्षण श्रमण से लेकर निनधर्म और जैनधर्म तक की एक बृहत् तथा अत्यन्त प्राचीन परम्परा प्राप्त होती है ।

- २१ सम्बुद्ध कुरुणाकूचं सर्वदर्शी महाबल ।
विश्वबोधो धर्मकाय मगुप्ता हंसुनिश्चित ॥
व्यामासो द्वादशाक्षयश्च वीतराग सुभाषित ।
सर्वार्थसिद्धस्तु महाश्रमण कलिशामन ॥ त्रिकाण्डशेष, १, १०-११ ।
- २२ मुमुक्षु श्रमणो यति । —अभिधानचिन्तामणि, १, ७५ ।
- २३ "नामै प्रियचिकीर्षया तदवरोधायने मेरुदेव्या धर्मात् दशविभुकासो वानररक्षणानां श्रमणानामृषीणामूर्ध्वमन्यना शुक्लया तनुवावततार ।"—श्री मद्भागवत, ५, ३।२०
- २४ "भगवान् ऋषभदेवो योगेश्वर प्रहस्यात्मयोगमायया स्ववपमजनाम नामाभ्यवपत् ।" वहीं, ५।५।३
- २५ गत्वा य मोह्यामास रजिपुत्रात् बृहस्पति ।
जिनधर्म समास्थाय वेदबाह्य सवेदवित् । मत्स्यपुराण, २४।६७
- २६ डा० ज्योति प्रसाद जैन जैनजन्म द ओल्डिन्ट लिब्ररी रिन्नीजन, पृ० ६० ।

जैन पुरातत्व से भी अनेक ऐतिहासिक तथ्य प्राप्त होते हैं जो धर्म की प्राचीनता पर प्रकाश डालते हैं। यद्यपि मोहन-जोदड़ो और हड़प्पा की खुदाई में प्राप्त मूर्तियों के सबब में अभी तक निश्चय रूप से नहीं कहा जा सका है कि वे जिन हैं या शिव, किन्तु कालीवग्ग के उत्खनन से यह रहस्य स्पष्ट हो जाता है कि उस युग में भी जैनधर्म का प्रचार उत्तर-पश्चिम भारत में रहा है। उपलब्ध जैन मूर्तियाँ ई० पू० ३०० तक प्राचीन कही जाती हैं। मौर्यकालीन कुछ-मूर्तियाँ पटना संग्रहालय में सुरक्षित हैं।^{२७} इसी प्रकार लगभग प्रथम ई० पू० से जैन चित्रकला के स्पष्ट निदशन मिलने लगते हैं। पुरातन शिलालिपि में वीर नि० ८८ का सबप्राचीन सबत् सूचक लेख मिलता है। मथुरा के जैनलेख तो अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं जिनके आधा पर डा० हर्मन जेकोबी ने जैनागमों की प्राचीनता सिद्ध की है।^{२८} सत्सारी की प्राचीन लिपि एवं कला की भाँति श्रमण सस्कृति एवं कला में सूक्ष्म भावों का अंकन करने के लिए प्रतीक शैली की परम्परा प्रचलित रही है। मूर्ति निर्माण में, चैत्य या मन्दिरों की रचना में, सिद्ध-यन्त्रों तथा चित्रों की कला में यह प्रतीक शैली अन्तर्गत रहस्यमय रूप से अभिव्यक्त हुई है। यही नहीं, जैन-साहित्य में भी यह परम्परा सुरक्षित है। यदि हमका भलीभाँति अध्ययन किया जाये तो इसकी प्राचीनता के अन्य प्रमाण भी स्पष्ट रूप से मिल सकते हैं। शिलालेखों से प्राप्त प्रमाणों के आधार पर अब तीर्थङ्कर नेमिनाथ की ऐतिहासिकता भी निश्चित हो गई है। क्योंकि प्रभास-पट्टन का एक प्राचीन ताम्र-पत्र प्राप्त हुआ है जिसका अनुवाद डा० प्राणनाथ विद्यालंकार ने किया है। उससे बेबीलोन के राजा नेबुचन्दनेजर के द्वारा सौराष्ट्र के गिरिनार पर्वत पर स्थित नेमि मन्दिर के जीर्णोद्धार का उल्लेख है। बेबीलोन के राजा नेबुचन्दनेजर ने प्रथम का समय ११४० ई० पू० और द्वितीय का ६०४-५६१ ई० पू० के लगभग कहा जाता है। उस राजा ने अपने देश की उस आय को जो उसे नाविकों से कर द्वारा प्राप्त होती थी, वह जूनागढ़ के गिरिनार पर्वत पर स्थित अरिष्टनेमि की पूजा के लिए प्रदान की थी।^{२९} इसी प्रकार अन्य बौद्ध यात्रियों के उल्लेखों से भी जैनधर्म की प्राचीनता पर प्रकाश पड़ता है। यूनान और मिश्र के दार्शनिकों ने भी श्रमण सन्नों का उल्लेख किया है और उनका प्रभाव स्वीकार किया है।

जैनधर्म के मुख्य चार सिद्धान्त कहे जा सकते हैं—अहिंसा, आत्मा का अस्तित्व एवं पुनर्जन्म, कर्म तथा स्याद्वाद। अहिंसा एक व्यापक तथा सर्वमान्य सिद्धान्त है। जैनधर्म का यह मूलभूत सिद्धान्त है—‘अहिंसा परमो धर्म, यतो धर्मस्ततो जय’। श्रमण सस्कृति का यह प्राण-तत्त्व है। इसमें व्यक्ति और समाज की सजीवनी शक्ति निहित है। वस्तुतः मानव का मूल धर्म अहिंसा है। अहिंसा व्यक्ति की मोक्षता, शिथिलता या समाज के भय का परिणाम न होकर मोह की अनासक्ति और सञ्चरित्र एवं शील की राष्ट्रव्यापिनी शक्ति है जो प्रेम और शान्ति को जन्म देती है। जिससे कष्टा तथा दया का संचार होता है। और जो समाज कल्याण के लिए अमोघ शक्ति है। इसलिए अहिंसा हमें कायर और डरपोक नहीं बनाती। वह हमें मोह और क्षुद्र स्वार्थों को जीतने के लिए प्रेरित तथा उत्साहित करती है। उसमें

२७ मुनि कान्तिसागर श्रमण सस्कृति और कला १९५२, पृ० २४।

२८ वही, पृ० ८०।

२९ देखिए, ‘अनेकान्त’ वर्ष ११, किरण १ में प्रकाशित बाबू जयभगवान, बी० ए० एडवोकेट का मोहनजोदड़ो-कालीन और आधुनिक जैन सस्कृति शोधक लेख, पृ० ४८।

आश्रय का दा एव सज है। जैना ने व्यवहार में ऐसी अहिंसा का मन्त्रा विरोध किया है जो डर के भारे अपने या दूसरे के प्राण लेने का पाठ सिखाती हो। जैनधर्म के सभी तीर्थङ्कर क्षत्रिय एवं राजपुत्र थे। अधिवनर तीर्थङ्कर उच्छाकु वन में उत्पन्न हुए थे। अपने जीवन में उन्होंने कई युद्ध किए थे। चन्द्रगुप्त मौर्य, मगध, पाण्ड्य, अमात्य, चेटक, श्रेणिक शिवकोटि तथा कनकुगि, गग और राष्ट्रकूट वंश के अनेक राजा जैन थे। चन्द्रगुप्त, विष्णुधर्म, अजाननशु, उदयन, महापद्म, विन्दुमार और अशोक राजा जैन तथा बौद्ध परम्परा अपना मतानुसारी मानते हैं। जो भी हो, इसमें स्पष्ट है कि ज्ञात, अज्ञात न जाने कितने सम्राट् श्री गंगा दृग जिन्होंने गुड और अहिंसा का मन्त्रना से मन्त्रालन किया था।

जैन शास्त्रों में हिंसा के मन्त्रों, विराधी, आरम्भी और उद्यमी—ये चार भेद किए गए हैं। ये हिंसा के स्थूल भेद हैं। इनका मूल है—प्रमाद पुरुष काय न करना, सावधानी रखना।^{३०} और यही आगे चल कर द्रव्य रूप और भावरूप भेदा से हिंसा मुख्य रूप में दो कोटियों में विभक्त हो जाती है। आचार्य बुद्धबुद्ध ने भावरूप की मुख्यता को लेकर स्पष्ट रूप से कहा है कि जीव का घात हो या नहीं, यदि असावधानी से प्रवृत्ति की गई है तो निश्चय में वह हिंसा है और सावधानी से प्रवृत्ति करने वाले में यदि कदाचित् प्राणों का घात भी हो जाय तो उसे हिंसा के निमित्त का बन्ध नहीं होता।^{३१} वस्तुतः अच्छे और बुरे भावों पर जीवन की नींव टिकी हुई है। जीव को जैसा अन्न और जल मिलता है वैसा ही उसका निर्माण होता है। भाव और प्रवृत्ति जीवन में अन्न और जल की भांति पोषक तत्व हैं जिनमें धर्म की मरचना होती है, धर्म का विग्रह जन्म लेता है।

अहिंसा का सभी धर्मों में महत्व वर्णित है। भारतीय संस्कृति तो मूलतः अहिंसानिष्ठ रही है। वाल्मीकि ने भी अपनी रामायण में अहिंसा का आचरण करने वाले मुनियों को पूज्य तथा श्रेष्ठ कहा है।^{३२} वस्तुतः अहिंसा की उपस्कारक धर्म-संस्कृति थी जिसने सूक्ष्म से सूक्ष्म अहिंसा का निरूपण एवं निर्वचन किया है और समस्त धर्म रूपों को अहिंसा की व्यापक व्याख्या में समाहित कर लिया। यदि हम विभिन्न संप्रदायों एवं धर्मों का इतिहास देखें तो स्पष्ट हो जायगा कि किसी न किसी रूप में सभी हिंसा

३० प्रत्ययोगात्प्राण व्यपरोपणं हिंसा । —तत्त्वार्थसूत्र, ७।८

३१ मरदु व जियदु व जीवो अयदाचारस्स णिण्डदा हिंसा ।

पयइस्स णत्थि बन्धी हिंसामत्तेण समिदम्म ॥ प्रवचनमार, ३।१७

३२ धर्मो रता सत्पुरुषे समेतास्तेजस्विनो दानगुणप्रधाना ।

अहिंसका वीतमलाश्च लोके अवन्ति पूज्या मुनय प्रधाना ॥ वाल्मीकि रामायण, १०।६।३

तथा—

अहिंसासत्यमस्तेय शौचमिन्द्रियनिग्रह ।

एतत् सामासिकं धर्मं चानुवर्ण्यं ब्रवीन्मनु ॥

यन्मनमश्या गतिं मित्रस्य याया पथा ।

अस्य प्रियस्य शर्मण्यहिंसानस्य सच्चिरे ॥ ऋग्वेद, ४।६।४।३

का प्रत्याख्यान करते रहे पर किसी न किसी रूप में सभी धर्म मानने वाले हिंसा का करते रहे और अपने प्रमाण में “वैदिकी हिंसा हिंसा न भवति” तथा यह धर्म की हिंसा है—कह कर अपने को बचाते रहे। किन्तु जैन धर्म ही एक ऐसा धर्म है जिसने किसी भी रूप में हिंसा को मान्य नहीं स्वीकार किया और उसके विभिन्न स्तरों का सागोपाग विवेचन किया। आज भी यह जाति अहिंसानिष्ठ एवं आचार-प्रधान देखी जाती है। यथार्थ में यह तप, त्याग एवं आचार-प्रधान संस्कृति है जो अनेक आघातों को सहकर भी आज ज्यों की त्यों स्थिर है।

जैनधर्म आत्मा के अस्तित्व को स्वीकार करता है। यह शुद्ध रूप में आत्मा को शुद्ध, बुद्ध तथा निरञ्जन मानता है। परन्तु अनेक जन्मों के कर्मों से आवृद्ध होने के कारण आत्मा अशुद्ध एवं मैली होने से ससार के परावर्तनों में भटक रही है। यद्यपि इसमें अनन्त शक्ति और गुण विद्यमान हैं और इतनी क्षमता है कि अपनी निर्दोषप्रधान क्रिया से स्वयं मुक्त हो सकती है किन्तु कर्मों के तिमिर-जाल में उलझी होने से मुक्त होने में समर्थ नहीं हो रही है। इसलिए कर्म-बन्धन से मुक्त होने का नाम ही मुक्ति है। इसके लिए किसी परमात्मा के आने की आवश्यकता नहीं है कि वह अपने स्थान से नीचे उतर कर हमारी सहायता करने के लिए यहाँ आये, बल्कि आत्मा में वह परम शक्ति विद्यमान है कि वह “नर से नारायण”, आत्मा से परमात्मा बन सकती है। यदि उसमें यह शक्ति विद्यमान नहीं है तो ससार की कोई ऐसी शक्ति नहीं है जो उसे ईश्वरत्व प्रदान कर सके। उसमें स्वयं शक्ति का वह प्रकाश है तभी तो वह अपनी ज्योति को ऊर्ध्वगामी बना सकता है। इसी रूप में जैनधर्म आत्मा को स्वीकार करता है। और यह तो सद्वाद का सिद्धान्त है कि जो विद्यमान है, जिसका अस्तित्व है वह कभी अभाव-रूप नहीं हो सकता और सद्भाव का कभी विनाश नहीं होता। इसलिए कर्म-बन्धनों को काटने का अर्थ है उनसे अलग हो जाना, जड़त्व को सर्वथा छोड़ कर आत्मा के यथार्थ को, पूर्ण चेतन रूप को प्राप्त कर लेना।

अहिंसा की भाँति कर्मवाद और स्याद्वाद भी जैनधर्म के मौलिक सिद्धान्त हैं। जैनधर्म के अनुसार कर्म एक स्वतन्त्र द्रव्य है। आत्मा के साथ मिल कर चलनशील होने पर यह विभिन्न भावों की सृष्टि करता है। यह अपनी क्रियाओं से जीव को संसक्त कर के रखता है और पूरी तरह से उस पर छा जाता है। इसलिए आत्मा के प्रदेशों में जो परिस्पन्द होता है उसमें कार्माण वर्णणाओं का योग रहता है। अतएव पुनर्जन्म की प्रक्रिया कर्मों के अनुसार सम्पादित होती रहती है। गौतम बुद्ध भी कर्मानुसार पुनर्जन्म को स्वीकार करते हैं। कर्म अनन्त परमाणुओं का स्कन्ध कहा जाता है। यह समूचे लोक में व्याप्त रहता है। जिस प्रकार बीज के दग्ध हो जाने पर फिर वृक्ष उत्पन्न नहीं होता उसी प्रकार जन्म देने वाला कर्म ससार का बीज है और उसके आत्यन्तिक क्षय या दग्ध हो जाने पर फिर पुनर्जन्म नहीं होता। कर्म से ही आत्मा में विकृति उत्पन्न होती है। इस विकृति को दूर करने के लिए जिन शासन में ज्ञान, ध्यान और तप का आचरण मूल्य बतलाया गया है। तीर्थङ्कर महावीर ने भी अहिंसा की मुख्य प्रेरक शक्ति को समय कहा है। समय एक आन्तरिक साधना है जो भीतरी शुद्धि पर अधिक बल देती है और मधुद्धि को प्रकट करती है।

विज्ञान की भाँति कर्म का भी अपना ज्ञान-विज्ञान है जिसके अनुसार यह कर्मस्कन्ध रूप (परमाणु समूह) होने पर भी दृष्टिगोचर नहीं होता। परन्तु रज के सूक्ष्मतम कणों के समान सम्पूर्ण

नाक म व्याप्त रहता है। और उन्निष्ठ कमवाद म उन्निष्ठ का कोई स्थान नहीं है। कम ही ईश्वर का स्थान पर माना जा सकता है। यद्यपि ममाग के साथ किसी न किसी कारण से उद्भूत होते हैं पर जिनका कारण प्रतीत नहीं होता, जो विभिन्न विषया व जनन ह और जिनका स्पष्ट अनुभव होता है वे नव विभी अतीविक शक्ति में उत्पन्न न मात्र कमों में उन्मृष्ट होते हैं। मसार की विभिन्न विषयताओं का कारण तन है। कम ही मन्त्रभूत विषयताओं के मन्त्र म ह। कम जन्म-जन्मान्तर्गो के चक्र के रूप में विभिन्न मानविक प्रक्रियाओं की मृष्टि रहता रहता ह। और उम प्रसार जैनधर्म का कमवाद ईश्वर का स्थान ग्रहण कर लेता ह। जैनधर्म म कम के विभिन्न भेद तथा विविध अवस्थाओं का गणित के आधार पर विस्तृत एक सूक्ष्म विवेचन मिलता ह। और तर्मा में अनग होने का उपाय तप कहा गया है। जिस समय में जिस प्रकार का नप समादिन हो जाता ह वह अशुद्ध तथा विषुन भाव अलग हो जाता है। इसे हा पारिभाषिक शब्दावली में "निजरा" रहन ह।³³ और जहां न इन्द्रियाँ हैं, न उपसग (मिलने वाला कष्ट) है, न मोह है, न आशचय, न निद्रा, न प्यास और न भूख ही, बड़ा निर्वाण होता है।³⁴ वास्तव में निर्वाण बड़ी स्थिति है, जिसमें मुख्य-दृग् की अनुभूति नहीं होती, केवल अतीन्द्रिय निर्वाण अतीविक आनन्द प्राप्त होता है।

स्याद्वाद जैनों का दार्शनिक सिद्धान्त है। इसमें विभिन्न दृष्टिकोणों से पदार्थ की सत्यता का व्याख्यान किया जाता है। वस्तुतः जड़ और चेतन सभी में अनेक धर्म विद्यमान हैं। उन सब का एक साथ कथन नहीं किया जा सकता। विवक्षा के अनुसार एक समय में किसी एक की मुख्यता लेकर कथन किया जाता है। उसको दार्शनिक शब्दावली में "कथंचि अपेक्षा" में कहा जाता है जिसका दूसरा नाम अपेक्षावाद भी है। अपेक्षावाद का यह सिद्धान्त दार्शनिक मतवादों के आग्रह को शिथिल करता है और जीवन का धर्मार्थ दृष्टिकोण भिन्न-भिन्न रूपों में हमारे सामने प्रस्तुत करता है। अपेक्षाओं के आधार पर किया जाने वाला कथन किन्हीं दृष्टिकोणों (नयों) की अपेक्षा रखता है। जैनागमों में सात दृष्टिकोणों को सात भगिमाओं के साथ प्रस्तुत किया गया है। जो इन दृष्टिकोणों को समझे बिना स्याद्वाद को समझने का प्रयत्न करते हैं उन्हें यह सशयवाद जान पड़ता है। धर्मार्थ में स्याद्वाद सशयवाद न हो कर समन्वयवाद कहा जा सकता है जिसमें विभिन्न धर्मों की दृष्टियों को कथंचित् रूप में, किसी अपेक्षा से व्यवहार में या निश्चय में सत्य स्वीकार किया गया है। स्वयं तीर्थङ्कर महावीर स्वामी बैर-विरोध को हिंसा मानते थे। वे सत्य को सत्य के रूप में ही देखना और कहना चाहते थे। इसलिए उन्होंने वस्त्रों का त्याग किया। मनुष्य की वास्तविक अवस्था को प्राप्त कर आध्यात्मिक उत्क्रान्ति की और सब में समताभाव का प्रचार किया। यह बैर-विरोधमूलक समन्वयवादिनी वह दृष्टि थी जो अनेक केन्द्र बिन्दुओं पर एक वस्तु का विचार कर उसकी वास्तविकता को परखती थी। क्योंकि सत्य अखण्ड होता है। शब्दों के सीमित घेरे में उसके अनन्त गुणों की व्याख्या समभव नहीं है। किन्तु उसके केन्द्र में व्याप्त मुख्य बिन्दुओं

३३ जह कालेण तवेण य भुत्तरस कम्मपुग्गल जेण ।

भावेण सडिदि शेपा तम्मडण चेदि निज्जरा दुविहा ॥ द्रव्यसंग्रह, ३६

३४ णवि इ दिशउवसग्गा णवि मोहो विम्विधो ण णिदा य ।

गु ण तिप्फा शेव छुहा तत्थेव य होड निव्वारण ॥ नियमसार, १८०

को अलग-अलग तथा समाहार रूप में समझ कर उसकी अखण्डता का बोध किया जा सकता है। जब तक वस्तु के अनन्त तथा विभिन्न अवयवों का एव उसके रूपों का ज्ञान नहीं होता, तब तक न तो विश्लेषण ही किया जा सकता है और न उसका सामासिक कथन ही किया जा सकता है। इस प्रकार स्याद्वाद सत्य तक पहुँचने की वह पद्धति है जो जीवन को आत्मा के आन्तरिक व्यापारों से जोड़ती है और जिसमें बाहरी तथा भीतरी जीवन की एक प्रणाली समाहित है जो विविध दृष्टियों को एक केन्द्र में स्थापित कर वस्तु की सत्यता का निर्वचन करती है। सच यह है कि वस्तु को किसी धर्म विशेष के साथ मानना ऐकान्तिक है। और इस एकान्त का परिहार अनेकान्त के बिना सम्भव नहीं जान पड़ता। विभिन्न नयों एव दृष्टिकोणों से एक ही वस्तु को समझने पर उसकी सचाई समझ में आती है। आचार्य प्रमत्तभद्र ने "आत्म-मीमांसा" में तो यहाँ तक कह दिया है कि निरपेक्ष नय मिय्या होते हैं और सापेक्ष नय वस्तु को सिद्ध करने वाले होते हैं। जीवन का यह दृष्टिकोण सापेक्षिक एकान्तवाद या अनेकान्तवाद से प्राप्त हो सकता है जो जैनधर्म के मूलभूत रहस्य को प्रकट करता है।

तीर्थङ्कर महावीर के लिए स्याद्वाद कोई नया सिद्धान्त नहीं था। यह तो बहुत पहले से ही चला आ रहा था। वैदिक युग में विभिन्न दार्शनिक मतवाद थे। ऋग्वेद से पता लगता है कि साध्यों का मूल सिद्धान्त सद्वाद, असद्वाद, सदासद्वाद, व्योमवाद, अपरवाद, रजोवाद, अभिवाद, आदर्शवाद, अहोरात्रवाद और सशयवाद इन दस सिद्धान्तों पर आधारित था।^{३५} सदासद्वाद का सिद्धान्त बहुत ही व्यापक रहा है। दार्शनिक जगत् में किसी ने सत् को स्वीकार किया और किसी ने असत् को। ऋग्वेद के ऋषि "एक सद् विप्रा बहुधा वदन्ति" का उद्धोष करते हैं। वस्तुतः विश्व की व्याख्या करने के लिए विविध मतवादों की दार्शनिक भूमिका पर सृष्टि हुई जिनका समाहार स्याद्वाद की सप्त भगियों में लक्षित होता है जिसे 'सप्तभगी स्याद्वाद' कहा जाता है।

इस प्रकार वैदिक काल से और उसके भी पहले से जैनधर्म अविच्छिन्न रूप से प्रवाहित चला आ रहा है। यह आर्यों की यज्ञपरायण सस्कृति से पृथक्, पर आर्य सस्कृति की परम्परा को ही प्रदर्शित करती है जिसमें भारतीय आचार-विचार तथा गरिमा के उत्कृष्ट रूपों का समाहार मिलता है। वास्तव में यह धर्म और सस्कृति तप पूत ग्रहिमा मूलक है जो अपनी विशिष्टताओं के कारण देश-विदेशों में समादृत रहा है और जिसमें जीवन की निश्चल एव शान्त प्रकृति के दर्शन उपलब्ध होते हैं।

The *Arthashastra* reminds that a number of factors must be taken into careful consideration before deciding to undertake a military campaign against some enemy. There are principally (1) the relative strength of the two parties between whom the fighting is to take place, (2) the nature of the terrain where it is likely to take place and (3) the season when it is planned to take place. The strength of a state lies in three things—(i) resources in the form of the armed forces and finances needed to keep them going (*pralayasakti*), (ii) the personal energy and drive of the rulers of the state (*utsāhikā*), and (iii) capacity to arrive at right decisions after careful deliberation together with skill in the use of diplomacy (*mantraśakti*). A state contemplating a military campaign against another state, must satisfy itself about its own superiority in these respects, especially in the matter of *mantraśakti* (9.1.14-15).

Besides, the state must calculate beforehand the gains likely to be obtained and the losses likely to be suffered in the course of the campaign as well as the expenses that would be necessary for its successful conclusion. It is only when the gains expected far outweigh the likely losses and expenses that a military campaign is recommended (9.4.3).

1. The references in brackets are to the new edition of the Kautilya Arthashastra published by the Bombay University.

Moreover, it is essential to take certain precautions before the start of the campaign. It is necessary to see that no troubles arise in the rear while the bulk of the armed forces, with the ruler at their head, are campaigning away from home. The troubles may be caused by some state dignitaries rising in revolt against the ruler when the latter is absent from the state. They might also join hands with some other enemy of the state to seize the kingdom. The text describes at great length—in four chapters, (9 3, 9 5-7)—how the possibility of such revolts and troubles in the rear should be foreseen and steps taken to prevent them from arising, before one leaves the home state on a military expedition. It is recommended that generally one-third or one-fourth of the armed forces raised for the campaign should be left behind in the kingdom for this purpose (9 1 34). A regent, *śūnyopāṇa* should be appointed in over-all charge of the state, who is to see to it that no troubles arise during the ruler's absence (9 3 10).

Preparations for the campaign are to start with the mobilisation of the necessary troops and their proper equipment. As is well-known, the army in ancient India consisted of four kinds of fighting forces—elephants, chariots, cavalry and infantry. Again from another point of view, the state may have at its disposal six kinds of such forces—hereditary troops, hired troops, banded troops, the troops of an ally, the troops of an enemy (conquered from him) and forest troops. The general principle regarding the raising of troops for a campaign is that they must be such as would be able to overcome easily the forces which the enemy in question may have at his disposal at the time (9-2-25).

As to the equipment of the troops, the *Arthashastra* enumerates a large number of weapons and armours. It mentions spears and lances of various types and sizes, bows and arrows, swords, etc. as well as a large number of machines, *yantras*. These latter seem to have been mainly useful for assault on a fortified place or for defending such a place. Shields, coats of mail and armours of various types are also mentioned (Ch 2 18). Besides, accoutrements and ornaments for elephants, horses and chariots are also referred to (2 32 12-15, 2 30 42, 2 33 6).

The text naturally lays emphasis on the training of the armed forces. Different *adhyakṣas* or superintendents are to be in charge of the four types of troops, responsible for their care, training and equipment. The duties of the *adhyakṣas* in charge of horses and elephants are particularly described at great length (Chs 2 30 33). It is laid down that every day at sunrise except on holidays all the four types of fighting forces should carry out exercises in their respective modes of fighting, and that the ruler himself should inspect the various units and observe their fighting qualities at frequent intervals (5 3 35-36). In fact, in the king's daily routine a part of every day is reserved for the inspection of troops (1 19 15). It is clear that such training and inspection is meant to be carried out even during peace time.

When full precautions have been taken and preparations completed for a military expedition the ruler is advised to set up a base camp. This is to be a strongly fortified encampment with a rampart and a moat all round (10 1 1). It is obvious that such a camp can be set up in one's own territory, not in that of the enemy against whom the war-like preparations are made. The setting up of such a camp would clearly take a long time and that would certainly alert the enemy against whom the expedition is contemplated. Presumably, however steps for defending his territory likely to be taken by him would not be such as to deter the would be conqueror. It is noteworthy that the encampment where the troops would be staying for quite some time, is to provide not only for traders, but also for prostitutes (10 1 10).

A very unethical practice is suggested in one place for cheating the soldiers of their due wages. It is stated that at the time of the start of the expedition secret agents disguised as traders should offer to the soldiers goods at double the regular price, to be paid, however, only at the end of the campaign. The soldiers are apparently expected to agree to the double price (to be paid only later) hoping that they would in the meanwhile acquire booty during the campaign. The purpose of this procedure is said to be the disposal of state goods lying in the stores as well as the recovery of the wages paid to the soldiers (5 3 42-44). It is clear that the proceeding recommended is extremely unfair to those who are ready to risk their lives for the ruler and the state.

For starting on an expedition there are certain appropriate seasons, depending on the likely duration of the campaign in view. For a campaign of long duration the month of Mārgasīra is recommended for starting when the yet unharvested monsoons

crops on the enemy's lands can be utilised. The month to start on a short campaign is Jyestha, while that for one of middling duration is Chaitra. In these cases, too, the enemy's spring and winter crops can be used to provision the army (9 1 34-36). The months are determined also by the consideration of avoiding the rainy season for fighting. However, it is recommended that if conditions are favourable to the operations of one's own troops and unfavourable to those of the enemy, a campaign may be undertaken even during the rains (9 1 39). It is also conceived as possible that a long campaign may not be successfully concluded before the onset of the rains. Camping on the territory of the enemy during the monsoon is recommended in that case (9 1 52).

The army is to start on its expedition from the base camp referred to above. It is necessary that a calculation should be made before hand of the number of halts likely on the way and of the supplies of fodder, fuel and water available at those stops, and in accordance with that the sites for temporary camps should be determined (10 2 1). A sort of camp-superintendent, called *prasāstr*, is to march ahead of the army with labourers and set up these temporary camps and make provision for the supply of water there (10 1 17). As to provisions and equipment for the army, these are to be carried along with the troops, though living on the land through which the army is to march is also contemplated (10 2 2-3). When the army is on the march, the commandant, *nayaka*, is to march at the head, the king is to be in the middle and the commander-in-chief, *senāpati*, is to bring up the rear (10 2 4).

It is clear that the king, the *vijigīṣu*, is expected to be with the army in person. But neither at the encampment nor during the march nor in the disposition of the troops before the start of the fighting is he to be right in front. In the fortified encampment his quarters are in the centre, while on the march he is in the middle and at the start of the fighting he himself is to be in a well-guarded part of the battle-array. In the last case the king's double is to be positioned at the head of the array with a view to misleading the enemy troops (10 3 39-42). Elsewhere it is specified that the king's position should be with the reserves which are stationed in the rear of the battle-array at a distance of two hundred *dhanuses* (roughly four hundred yards) (10 5 58).

War, *yuddha* says Kautilya, is of three kinds, open (*prakāśa*), covert (*kuta*) and silent (*tūṣṇīm*) (7 6 17, 40-41). There is besides *mantrayuddha*, fighting with diplomacy (Ch 12 2).

Open war is fighting at the place and the time indicated (7 6 40). Such an open fight, of which due notice has been given, is called *dharmaṣṭha*, righteous (10 3 26). Obviously, the site selected for the battle would be favourable to the would-be-conqueror. It is recommended that the site selected should be such that there is some kind of fortification in the rear on which one can fall back in case of need and in which

On the eve of the battle the king is advised to fast and offer a sacrifice with *mertras* from the Atharvaveda and to spend the night beside his weapons and vehicles (10.3.34-35). Before the start of the fight he should get together the troops and exhort them, saying that he himself is only a servant of the state like them (10.3.27). Moreover, the excellencies of the battle array should be pointed out to them, prophecies of victory should be made to them by astrologers, birds should praise the heroism of the troops, speaking of attainment of heaven by the brave (10.3.32-33-34). At the same time the *senāpati* is to announce rewards for outstanding acts of bravery during the fight, 100,000 *paṇas* for killing the enemy king, 50,000 for killing the *śeṣapati* or a prince and so on down to 20 *paṇas* for killing an ordinary soldier. It should also be announced that everyone would be allowed to keep what he is able to seize and would at the end of the fight receive a double wage as gratuity. Officers are expected to make a note of exploits by soldiers in their respective units (10.3.45-46).

It is laid down that during a fight safety should be given to the following, those who have fallen down (*patita*), those who have turned their back on the fight (*parātmukha*), those who surrender (*abhipanna*), those whose hair are loose apparently as a mark of submission (*muktakeśa*), those who have abandoned their weapons (*muktasāstra*), those whose appearance is changed through fear (*bhayaavirupa*) and non-combatants (*ayudhyamāna*) (13.4.52). These are rules of what is usually called *dharma-yuddha*.

Open fighting *prakāśayuddha*, is recommended when one is stronger than the enemy, when the terrain and the season are favourable to oneself and when measures have been taken to sow dissension in the enemy ranks. But when one is weaker or finds the terrain and the season unfavourable, one may resort to what is called *kūṭayuddha* or covert fighting (10 3 1-2). The essence of this kind of fighting lies in misleading enemy troops or finding them off guard and attacking them when they are at a disadvantage. The following are some of the tactics to be used in this kind of fighting: feign a retreat and thus draw the enemy troops to an unfavourable terrain, then turn round and attack them, feign a rout and manage to get the enemy ranks divided when they are in pursuit, then turn round and attack the divided ranks, attack on one flank in force and when the enemy troops are pressed back, attack on the other flank, attack first with inferior troops to tire the enemy out, then attack with superior troops, keep the enemy troops awake by engaging them at night, then attack in force the next day when they are sleepy or fatigued, make a sudden attack at night with elephants when the enemy troops are asleep, attack when the sun and the wind are directly in the face of the enemy troops, and so on (10 3 3-23). It is quite clear that by *kūṭayuddha* are understood those tactics on the battle-field which are used everywhere and at all times as a matter of course, and no fault can be found with them in any evaluation of the teaching of this text.

Each of the four types of troops—cavalry, infantry, chariots and elephants—has its own special modes of fighting and its own special functions during war, whether open or covert. The text enumerates a very large number of these modes of fighting and functions (10 4 13-16) and 10 5 53-56). For example, elephants are useful for breaking up ranks in an array, for a night assault, for inspiring terror in enemy troops, for breaking down gates for trampling and destroying and so on. Kautilya has stated elsewhere that success in war principally depends on elephants (2 2 13) and he thinks that elephants alone may be able to secure victory (*ekāṅgaviṛjaya*). Chariots are useful, among other things, for guarding one's own troops, for breaking up enemy ranks or re-uniting one's own broken ranks for creating a terrific din, for fighting from a stationary position and so on. Cavalry is of use in carrying out raids, for penetrating and breaking through enemy ranks, for pursuing the fleeing enemy, for turning back after feigning retreat, for rallying one's own troops, for reconnoitring and so on. Infantry of course, is to bear the main burden of fighting and killing.

Kautilya sometimes refers to *nimnayuddha* and *sṭhalayuddha*, to *khanakayuddha* and *ākāśayuddha* (2 33 8) etc. Of these *sṭhalayuddha*, is fighting on land and *ākāśayuddha* is fighting in the open, which practically amounts to the same thing as *sṭhalayuddha*, it is so called because of its antithesis to *khanakayuddha*, fighting from an entrenched position. With *nimna* understood as 'water' by the commentators, *nimnayuddha* would be fighting in water. There is, however, no description of a)

navy or naval warfare in the usual sense in this text. Possibly fighting carried on by elephants, cavalry and even infantry, taking their position in some river is to be understood, though fighting from boats is quite conceivable.

One of the modes of fighting mentioned in connection with the infantry is *upāṁśudanda* 'silent punishment', which is apparently the same as the *tusnīmyuddha* referred to as the third kind of war. This is not part of either open fighting or covert fighting. It is killing or assassination, particularly of high military officers of the enemy when the two armies are not actually engaged in fighting. This type of fighting is recommended to the weak king when he is attacked by a powerful enemy who refuses to entertain any offers for preserving peace and persists in marching against him. In the section called *senamukhyaavadha* (Chs 12 2-3) a number of ways are described for bringing about the death of high military and civil officers of the enemy by the use of weapons or poison through secret agents. The enemy king, too, may be trapped and assassinated (12 5 1-8). When it is borne in mind that this sort of 'fighting' called *tusnīmyuddha* is meant for the weak king, who is the victim of aggression by a powerful neighbour who has spurned all offers of peace and negotiations, no serious objections can be raised against its recommendation.

Before resorting to 'silent war' the weak king is advised to try *mantrayuddha* war with the help of diplomacy. Through an ambassador, *dūta*, he should offer terms of peace to the aggressor by the surrender of troops or treasury or land, if need be by the surrender of the whole kingdom with the exception of the capital city (12 1 24-34). If the aggressor were to refuse to accept any of these terms and to persist in his march, an appeal may be made to his regard for *dharma* and *artha*, his spiritual and material well-being. He may also be threatened with likely action by other members of the circle of kings going to the help of the weak king in order to preserve the balance of power and to prevent any single member from growing too strong (12 2 1-7). This is called *mantrayuddha*.

The weak king, instead of giving a fight on the open plains may choose to entrench himself in a fort. It would then be necessary to conquer the fort by laying siege to it. The procedure for doing so and for storming the fort if necessary is described at length (Ch 13 4). Before actually laying siege, various stratagems may be tried to seduce the enemy's officers and subjects from their loyalty to him (Ch 13 1), for luring the enemy king out of the fort and assassinating him (13 2) for smuggling one's troops into the fort or luring the garrison out of the fort (13 3). When all such tactics fail the fort may be stormed and captured. In this connection the text refers to setting fire to objects or places inside the fort from the outside and gives recipes for incendiary preparations (13 4 14-21).

The conquest of a territory may mean its annexation or the submission of its ruler as a vassal. That will depend on the would-be-conqueror. Three types of conquerors are mentioned—the righteous conqueror, *dharma-yajin*, who is satisfied with submission and acceptance of his suzerainty, the greedy conqueror, *lobha-yajin*, who is out to acquire land and money, and the demoniac conqueror, *asura-yajin*, who is out to seize land and money as well as the sons and wives of the conquered kings and is bent on killing these kings (12 I 10-16). It is clear that the last type of conqueror would invariably annex the conquered territories, the second type can be induced to desist from annexation by the offer of money, while the first type is not interested in annexation at all. He is content with mere acceptance of his suzerainty.

This in brief is an outline of Kautilya's teaching on war and its aims. He has concerned himself at length with offensive as well as defensive war, and thus presents a complete picture of war as it may be assumed to have been conducted in ancient India. Because of the radical difference between the army units of those days and modern armies, and their modes of fighting, many details of the teaching of this text might appear to be without relevance to day. Nevertheless, the basic principles underlying its teaching—that a careful consideration of all factors is necessary before engaging in offensive war, that full preparations must be made and all precautions taken before starting the war, that in actual fighting tactics for misleading the enemy and catching him off guard are necessary, that diplomacy has an important role to play, particularly when on the defensive, and so on—have as much relevance to day as they had when this text was written. At the time of the Chinese aggression against India in 1962 it was stated that Mao Tse Tung was strongly influenced by Sun Tzu's classic "The Art of war" which was written roughly at about the same time as the *Kautilya Arthashastra*. The essence of its teaching, which not at all as exhaustive as that in the *Arthashastra*, is that all warfare is based on deception and that what is of importance in war is to attack the enemy's strategy. Perhaps a study of Kautilya's teaching by military leaders would be more helpful.

(चौलुक्य) महाराजाधिराज श्रीदुर्लभराज के समय का राष्ट्रीय संग्रहालय, दिल्ली का (वि०) सम्वत् १०६७ का

* दान-पत्र *

इस दानपत्र के सम्पादन का सीमाय मुझे इन्द्रप्रस्थीय राष्ट्रीय संग्रहालय के सीजन्य से प्राप्त हुआ है। दानपत्र दो ताम्रपत्रों पर उत्कीर्ण है जो किसी समय तार से जुड़े थे। इनके मिलने का स्थान प्रान है, परन्तु इनकी खरीद छापर (राजस्थान) के श्री बुधमल दुधोरिया से हुई थी, अतः बहुत सम्भव है कि ये राजस्थान या गुजरात से मिले हों। पत्र सुरक्षित है, और अक्षर प्रायः सुवाच्य हैं।

दोनों ताम्रपत्रों में दम-इस पक्तियाँ हैं, और प्रत्येक पक्ति में लगभग चौबीस अक्षर हैं। दोनों ही ताम्रपत्रों के उत्तरभाग के अक्षर पूर्वभाग के अक्षरों से कुछ मोटे हैं। लिपि तत्कालीन देवनागरी है। उस समय के व्यवहारानुसार प्रायः पृष्ठ मात्राओं का उपयोग किया गया है। व के स्थान में व का ही प्रयोग है। एकाक्ष सामान्य अशुद्धि भी है। पक्ति ६ में मत्त को मत्त, पक्ति ७ में वृण को वृण, और पक्ति १६ में भुमत समवत नुय के रूप में उत्कीर्ण है। पक्ति १२ का लोडय्यन गोथ शायद ठीक रूप में लाट्यायन हो। क्षत्रियपद दो स्थानों में क्षत्रियपद रूप में उत्कीर्ण है। बहुत सम्भव है कि प्रचलित रूप में इसका उच्चारण सामुस्वार रहा हो। पहला ताम्रपत्र जिसकी संग्रहालय मलया ६१.१५२८ है २१.१ × १२.२ सेंटीमीटर का और दूसरा जिसकी संग्रहालय मलया ६१.१५२६ है २०.६ × १२.५ सेंटीमीटर का है।

लेख कई दृष्टियों से महत्वपूर्ण है। यह दुर्लभराज चौलुक्य के समय का सर्वप्रथम प्राप्त अभिलेख है। 'प्रबन्धचिन्तामणि' के अनुसार मूलराज के उत्तराधिकारी चामुण्डराज ने सवत् १०५० में मवत् १०६५ तक राज्य किया। इसके बाद बल्लभराज ने पाँच महीने और उन्नीस दिन तक राज्य किया। इसके बाद भाई दुर्लभराज ने सवत् १०६५ में १०७७ तक राज्य किया। इसके विषय में 'द्वयाश्रयकाव्य' से हमें ज्ञान है कि उसका विवाह नङ्गुलीय चौहान महेन्द्र की बहिन दुलभादेवी से हुआ था।

इस दानपत्र में निर्दिष्ट दान का दाना महागजाधिराज श्री दुर्लभराज का तत्रपान सेवक था। उसने स्वमुक्त मिल्लमान-मण्डल के अन्तर्गत क्षत्रियपदग्राम में आये हुए रानपुष्पो और ब्राह्मण-जानियों को बताया है कि सोमग्रहण के दिन स्नान और महादेव के पूजन के बाद उसने गोविन्द के पुनः माध्यदिन बाजमनेयी शास्त्रानुयायी लाट्यायन (?) - गोपीय त्रिन्माल उसी ब्राह्मण ननुज को माग-माग-उपरिकरादि सहित क्षत्रियपद ग्राम प्रदान किया है। ग्राम की सीमा के अन्तर्गत बाण्ड, टुग, पूति, गोवर और

दशापराध के लिये दण्ड आदि भी इस दान में सम्मिलित थे। किन्तु पूर्व प्रदत्त देवदायो श्रीर ब्रह्मदायो पर ननुक का अधिकार वर्जित था।

लेख की तिथि सवत् १०६७ भाष शुक्ला पूर्णिमा है। इस तिथि का चन्द्रग्रहण अभिलेख में निर्दिष्ट ही है। अभिलेख के अन्त में दुर्लभराज की सही है।

इतिहास की दृष्टि से इस अभिलेख में कुछ बातें ध्यान देने योग्य हैं। मूलराज के अभिलेखों श्रीर उल्लेखों से यह प्राय निश्चित है कि उसके राज्य के अन्तर्गत सारस्वत-मण्डल (जिसके अन्तर्गत पश्चिमी सरस्वती नदी पर स्थित अणहिल्लपाटक और उसके निकटस्थ अन्य स्थान थे), सौराष्ट्र का बहुत सा भाग, साँचौर के आस पास का प्रदेश आदि भाग थे।^१ ह्यू डी के राष्ट्रकूटी के बीजापुर अभिलेख से यह भी मिट है कि मूलराज ने (आबू के परमार राजा) बरणीवराह का उन्मूलन किया था। किन्तु इसका यह मतलब लगाना ठीक न होगा कि मूलराज ने आबू के परमार राज्य को सर्वथा नष्ट कर दिया। मिल्लमाल साँचौर से कुछ अधिक दूर नहीं है। किन्तु इसी बरणीवराह के पुत्र महाराजाधिराज देवराज परमार के सवत् १०५६ के रोपी अभिलेख से सिद्ध है कि उस समय तक मिल्लमाल चौलुक्य राज्य में न हो कर परमार राज्य के अन्तर्गत था।^२ इसके बाद स्थिति बदली होगी। दुर्लभराज चौलुक्य के इस अभिलेख से (जिसे हम सब सम्पादित कर रहे हैं) यह निश्चित है कि सवत् १०६७ में मिल्लमाल चौलुक्य राज्य में आ चुका था। इस का श्रेय समस्त स्वयं दुर्लभराज को हो।

मिल्लमाल मण्डल का शासन दुर्लभराज ने तन्त्रपाल जेमराज को सौंपा, जो इस अभिलेख में महाराजाधिराज दुर्लभराज के 'पादपद्मोपजीवी' के रूप में वर्णित है। पक्ति २-३ के समस्त पद 'स्वपुत्र्य-मान मिल्लमाल मण्डल' से यह भी स्पष्ट है कि दुर्लभराज ने मिल्लमाल प्रदेश को अपने राज्य में सर्वथा अन्त-गत न कर उसका शासन अपने तन्त्रपाल जेमराज को सौंप दिया था। जेमराज शायद परमार-वंशी रहा हो।

तन्त्रपाल शब्द का अर्थ विचारणीय है। इसका प्रयोग हमें अन्यत्र भी मिलता है। चालुक्य वंशी अर्धनिवर्मा द्वितीय (योग) के सवत् ६५६ के अभिलेख में महेंद्रपाल प्रथम के तन्त्रपाल वीरक का उल्लेख है। उसकी अनुमति से बलवर्मा और अर्धनिवर्मा ने दान दिए थे।^३ इसी तरह महेंद्रपाल द्वितीय के उज्जयिनीस्थ तन्त्रपाल महासामन्त दण्डनायक भाषव ने चाहमान इन्द्रराज की प्रार्थना पर मीन सत्क्रांति के दिन धारा-पदक नाम का गाव इन्द्रादित्य देव की दैनिक पूजादि के लिए दिया था।^४ इस अभिलेख के अन्त में श्री भाषव और श्रीविदग्ध की सही है। श्रीविदग्ध को तत्कालीन प्रतिहार सम्राट महेंद्रपाल द्वितीय का उपनाम मानना ही शायद ठीक होगा। शाकम्भरी के चाहमान राजा विग्रहराज द्वितीय के हर्ष अभिलेख में तन्त्रपाल क्षमापाल का उल्लेख है। सम्राट की आज्ञा से विग्रहराज के पितामह वाक्पति द्वितीय को दण्ड देने के लिए वह

१ देखें मूलराज के बड़ोदा, कडी, बालेरा आदि अभिलेख, हेमचन्द्र सूरि का 'द्वयाश्रय-काव्य', 'पृथ्वीराज विजय', और 'प्रबन्ध चिन्तामणि'।

२ देखें एपिग्राफिया इण्डिका, जिल्द २२, पृ० १६६ आदि।

३ देखें वही, जिल्द ६, पृ० १-१०

४ देखें वही, जिल्द १४, पृ० १७६-१८८

अपनी विशालवाहिनी सहित चाहमान राज्य की सीमा पर पहुँचा था ^१। 'उपमितिभवप्रपञ्चाकथा' (रचना काल सवत् १६२) में सतोप राजा सम्यग्दर्शन का तन्त्रपाल है ^२। राजाज्ञाओं का पालन करवाना और राजहित की रक्षा तन्त्रपाल के मुख्य कार्य रहे होंगे ^३। स्वामी की अनुमति से अपने अधिकृत भाग के ग्राम आदि देने का उन्हें अधिकार था।

वर्तमान अभिलेख के अन्य प्रशासनिक शब्द भाग, भोग, उपरिकर और दशापराध-दण्ड हैं। कृपि में मे राजादेय छठे, आठवें, या दसवें भाग की पारिभाषिक सज्ञा "भाग" है। राजा शूकधान्य का छठा, शिम्बीधान्य का आठवा और कुछ वर्षों तक अक्रुष्ट पड़ी भूमि की उपज का दसवा भाग लेता। फल, मूल, शाक, दधि आदि जल्दी खराब होने वाली वस्तुओं से प्राप्य राजादेय "भोग" कहलाता है। छोटे-मोटे भागा-तिरिक्त करो की सज्ञा "उपरिकर" रही होगी। इतिहास के विद्वान अधिकतर भोग और उपरिकर को एक ही मानते हैं। किन्तु यन्-तन् इनके पृथक् निदर्श से इनकी पृथक्ता का अनुमान किया जा सकता है। राजाज्ञा का लघन, स्त्रीवध, वरुणसकरता, परस्त्रीगमन, चोरी, विना अपने पति के गर्भ, वाक्पाठ्य, अवाच्य, दण्डपाठ्य, और गर्भपात—ये दम अपराध हैं। इन अपराधों के लिए किया हुआ जुर्माना भी ग्राम के प्रतिगृहीता को मिलता। देवपाल के नालन्दा और नारायणपाल के भागलपुर अभिलेख में दशापाधिय एक राजपुरुष विशेष की उपाधि भी है। वह सम्भवत ऐसे अपराधों को माफ़ कर अपराधियों को सजा दिलाता। प्रतिगृहीता का स्वामित्व गाव के अन्तर्गत काष्ठ, तृण फरजादि के वृक्ष और गोचर पर भी था। अनन्यस्थायिक भूमि की अनेक प्रकार की आय पर प्रतिगृहीता का अधिकार रहता। अन्य व्यक्ति प्रतिगृहीता को कुछ धन राशि व उपज का कुछ भाग देकर ही इसके प्रयोग के अधिकारी बनते।

इस टिप्पणी को समाप्त करने से पूर्व सम्भवत यह बताना भी अनिवार्य न होगा कि मिल्लमाल के स्वामित्व में कुछ समय बाद फिर परिवर्तन हुआ। दुलसगज के उत्तराधिकारी भीमदेव प्रथम ने धावू पर अधिकार कर लिया और धावू परमार धन्युक को कुछ समय तक स्ववश परमार भोज प्रथम के यहाँ जाकर रहना पड़ा। भीमदेव ने अनेक अन्य विजय भी प्राप्त की। किन्तु वि० स० १०६७ और १११७ के बीच में परमारों ने मिल्लमाल पर फिर अधिकार कर लिया। यहाँ धन्युक के पुत्र महाराजाधिराज वृण-राज द्वितीय के दो अभिलेख मिले हैं, एक सवत् १११७ का और दूसरा सवत् ११२३ का। वृणराज की मृत्यु के बाद उनका द्वितीय पुत्र सोहदराज भीममाल और किराहू प्रदेश का स्वामी हुआ। मवत १२३५ के लगभग मोनिगरा चौहानों ने मिल्लमाल पर अपना अधिकार स्थापित किया और लगभग गंगा की वष तक वहाँ उनका राज्य बना रहा।

मिल्लमाल समृद्ध व्यापारियों और विद्वान ब्राह्मणों की नगरी थी। यहाँ में विविध जन जातियों में राजस्थान और गुजरात के अनेक नगरों की समृद्धि बढी थी। इन नामगनों में यहाँ दान का प्रतिगृहीता भी किसी समय मिल्लमाल का निवासी था। वाग्दण्ड प्रथम में यह नाम चौहानों की ब्राह्मणों

१ देने अभिलेख का सोलहवा श्लोक

२ देने Rajasthan through the Ages पृ० ३४७, 'उपमितिभवप्रपञ्चाकथा', पृ० ५८०

३ श्री डी० सी० सरदार ने तन्त्रपाल को दानाधन्य और धानिक वृत्ताध्यय माना है (देने उनही 'इन्डियन एजिप्टोलॉजी', पृ० ३७३) जो ठीक प्रतीत नहीं होता।

एक राजस्थानी लोककथा का विश्लेषणात्मक अध्ययन

राजस्थान लोक साहित्य का रत्नाकर है। यहाँ लोक-काव्य, लघु काव्य, लोकगीत, लोककथा, प्रवाद और कहावत आदि के रूपों में अत्यधिक सामग्री जनमुख पर अवस्थित है। इस साहित्य-सामग्री का कई दृष्टियों से महत्व है। यह प्रकट करती है कि राजस्थान ऊपर से सूखा और फीका-सा दिखाई देने पर भी भीतर से बड़ा सरस है। असल में देखा जाय तो उसी साहित्य-सामग्री का विशेष महत्व होता है, जो जन-प्रचलित होकर लोकजीवन का अंग बन जाती है। लोकजीवन को समझने के लिए इस सामग्री का अध्ययन परम आवश्यक होता है क्योंकि इस में जनता का सुख-दुख, आशा-अभिलाषा, चाव-उमंग आदि सभी स्वाभाविक रूप में समाए रहते हैं।

हर्ष का विषय है पिछले कुछ समय से विद्वानों का ध्यान राजस्थानी लोक साहित्य की ओर गया है और इस सामग्री को लिपिबद्ध किए जाने की दिशा में कुछ कार्य हुआ है। परन्तु इतना काम ही काफी नहीं है। लोक साहित्य के संग्रह के साथ ही उसका मार्मिक अध्ययन किए जाने की भी नितान्त आवश्यकता है। इस अध्ययन से अनेक महत्वपूर्ण तत्व सामने आते हैं और वे समाज को आगे बढ़ाने में विशेष सहायक सिद्ध होते हैं। पश्चिमी विद्वानों ने इस विषय में बड़ा परिश्रम किया है और उनकी माधना से समाज लाभ-वित्त हुआ है। विषय प्रति-विस्तृत है, अतः यहाँ एक राजस्थानी लोक कथा का विश्लेषणात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया जाता है। सर्व प्रथम विवेच्य लोककथा का संक्षिप्त रूप अध्ययन दृष्टव्य है -

किसी गाँव के ठाकुर ने तीर्थयात्रा पर जाने का निश्चय किया और सेवा के लिए अपने गवाम (नाई) को साथ चलने के लिए कहा। खवास ने शत रती कि वह मार्ग में जिस किसी वस्तु के मन्त्र में शका उपस्थित करेगा, उसका समाधान ठाकुर को करना होगा और यदि वह ऐसा नहीं कर पाएगा तो खवास बीच से ही वापिस लौट आएगा। ठाकुर ने शर्त मान ली और वे तीर्थ-यात्रा के लिए चल पड़े।

पहले दिन सँक होते ही एक नगर के बाहरी भाग में उन्होंने विराम लिया। ठाकुर ठहर गया और रावास भोजन-नामग्री लाने के लिए नगर में गया। जब पनास लौट कर आया तो उसने ठाकुर के सामने अपनी विचित्र शका प्रकट करते हुए कहा—'यहाँ नगर के बाजार में परम मुन्दर मंत्री बन्नामूषण से अलटन मरी हुई पड़ी है परन्तु कोई उसकी ओर ध्यान तब नहीं देता। इस रहस्य का मन्त्रीकरण तब पर ही मैं आगे जा मरना हूँ अथवा नहीं।' ठाकुर ने भोजनादि वस्तु उम मरी हुई मंत्री का रहस्य प्रकट किया, जो इस प्रकार है -

जिमी राजा ने एव बड़ा भारी तानाब बनवाया परन्तु वह बर्बाद हो गई वे मारग पार्त में मरा नहीं। इस पर राजा को बड़ी चिन्ता हुई और उसने पण्डितों से इसका कारण पूछा। पण्डितों ने प्रकट किया कि राज परिवार के किसी व्यक्ति की बलि देने में ही यह तानाब भर मरना है। राजा ने मोक्षार्थ

बलि किस की दी जाय ? स्वय की बलि से राजभग होता था, रानी की बलि से लक्ष्मीनाश होता था और राजकुमार की बलि से सतान-परम्परा छिन्न होती थी। अतः उसने निश्चय किया कि पुनवधू की बलि दे दी जाय और पुत्र का विवाह फिर कर लिया जाय।

राजकुमार अपनी पत्नी से अत्यधिक प्रेम करता था। जब उसने सुना कि अगले दिन उसकी बलि दी जाएगी तो वह रात को ही छुपचाप उसे घोड़े पर साथ लेकर महल से निकल भागा। वे दिन भर आगे बढ़ते गए और संध्या के समय जंगल में एक कुएँ पर विश्राम के लिए ठहरे। वहाँ फल आदि खाकर रात को सो गए। जब दिन निकला तो राजकुमार ने देखा कि उसकी पत्नी सर्पदश के कारण मरी हुई पड़ी है। इस पर उसने बड़ा विलाप किया और चिता तैयार करके उसके साथ ही वह जलने को उद्यत हुआ।

सयोग से ऊपर शिव-मावती आ निकले। पार्वती को आश्चर्य हुआ कि पुष्प अपनी मृत पत्नी के साथ जल रहा है। भेद मालूम करके उसने शिव से आग्रह किया कि किसी तरह उसकी पत्नी को पुनर्जीवित किया जाए। पार्वती के हठ को देखकर शिव ने प्रकट किया कि राजकुमार की पत्नी आयु समाप्त होने के कारण मरी है, अतः राजकुमार उसे अपनी आयु का भाग देकर ही जीवित कर सकता है। राजकुमार ने ऐसा ही किया। उसने 'सत्यक्रिया' के सहारे अपनी आयु का अर्द्ध भाग अपनी पत्नी को प्रदान किया और वह फिर से जीवित हो गई। शिव-पार्वती चले गए और राजकुमार ने कोई बात अपनी पत्नी के सामने प्रकट नहीं की। वे भी वहाँ से आगे बढ़ गए।

संध्या के समय राजकुमार एक नगर के बाहरी भाग में पहुँचा। वहाँ उसने एक कुएँ के पास अपनी पत्नी को छोड़ा और स्वयं भोजनादि लाने के लिए नगर में गया। जब वह लौट कर आया तो उसकी पत्नी वहाँ नहीं मिली। पास ही कुछ नट ठहरे हुए थे। वह कामातुर होकर एक नट के पास चली गई और उससे प्रेम-प्रस्ताव किया। नट ने उसे अपने यहाँ रख लिया। जब राजकुमार तलाश करता हुआ नट के पास पहुँचा तो उसने दूसरी ही दुनिया देखी। उसकी पत्नी ने अपने पति के रूप में नट को बतलाया। कुछ झगडा हुआ और यह मामला राजा के पास पहुँचा। बाजार के बीच में स्थाय सभा बैठी। राजकुमार से प्रमाण माँगा गया तो उसने 'सत्यक्रिया' से अपनी दी हुई आधी आयु वापिस ले ली और वह स्त्री तत्काल मर कर गिर पड़ी। इस पर लोगों को भारी आश्चर्य हुआ। राजकुमार ने पीछे का संपूर्ण वृत्तान्त सब को कह सुनाया। राजा ने नट को दण्ड दिया और राजकुमार को सम्मान मिला। फिर वह अपने नगर को लौट गया और भारी वर्षा हुई जिस से राजा का तालाब पूरा भर गया।

इतनी कहानी कह कर ठाकुर ने खवास को समझाया कि नगर के बाजार में जिस स्त्री को उसने मृतक अवस्था में देखा है, वही राजकुमार की पत्नी है। ऐसी स्त्री की ओर घृणा से कोई ध्यान नहीं दे रहा है। इस पर खवास की शका शांत हो गई और वह यात्रा पर आगे बढ़ने के लिए राजी हो गया।

ऊपर राजस्थानी लोककथा का सारमात्र दिया गया है। इसका विश्लेषण करने से निम्न चीजें सामने आती हैं — १ सर्व प्रथम कथा का 'उपोद्घात' ध्यान देने योग्य है। ठाकुर और खवास की तीथयात्रा के प्रसंग में अनेक कथाएँ कही जाती हैं क्योंकि खवास प्रत्येक विश्राम पर एक नई शका सामने रखता है। इस विषय में भिन्न-भिन्न प्रकार की कहानियाँ हैं। परन्तु उनमें से प्रत्येक के अन्त में रहस्यात्मक स्थिति उप-

स्थित की गई है। कहानी के प्रति कौतूहल पैदा करने की यह एक सुन्दर शैली है। एक प्रकार से इस तीर्थ-यात्रा से सम्बन्धित यह एक राजस्थानी कथाग्रन्थ है, जो विभिन्न रूपों में जनमुख पर अवस्थित है। सत्सुत में भी इस प्रकार अनेक कथाओं का संकलन हुआ है। इस उपोद्घात को देखते हुए महज हो 'वेताल पन-विशतिका' का स्मरण हो आता है, जिसकी प्रत्येक कथा के अन्त में एक प्रश्न उपस्थित किया जाता है। राजस्थानी लोककथा के प्रारम्भ किए जाने से पूर्व ही यह प्रश्नात्मक स्थिति सामने आ जाती है, जो रोचकता पैदा करने के विचार से विशेष महत्वपूर्ण है।

२ ध्यान रखना चाहिए कि यही लोककथा बिना उपोद्घात के स्वतन्त्र रूप में भी कही जाती है। कही इसका कथानायक राजा का पुत्र न होकर सेठ का बेटा है। असल में यह लोककथा 'प्रियाचरित्र' वर्ण की है। इस वर्ण की कथाओं में नारी के चरित्र की कुलता प्रकट की जाती है। यह परम्परा पुरानी है। 'शुकसप्तति' कथाग्रन्थ में ऐसी कथाएँ ही संकलित की गई हैं। कई कथाओं में नारी के साथ ही पुत्र-चरित्र की कमजोरी भी प्रकट की जाती है। राजस्थानी कथाग्रन्थ 'दम्पति-विनोद' में दोनों प्रकार की कथाएँ दी गई हैं।

३ प्रस्तुत लोक कथा में 'सत्यक्रिया' अभिप्राय (Motif) का दो बार प्रयोग हुआ है। भारतीय कथा साहित्य में इस 'अभिप्राय' के उदाहरण भरे पड़े हैं। उन्हीं में केवल 'किरिया' नाम दिया गया है। राजस्थानी वाता में इसके लिए 'धीज' शब्द अनेकवार देता जाता है। इसमें कथा-पात्र अपने सत्य के प्रभाव में आश्चर्यजनक कार्य कर दिखलाता है। वह अग्नि में जलता नहीं, समुद्र या नदी में डूबता नहीं और भरे हुए व्यक्ति को पुनर्जीवित तक कर देता है। इसके अन्य भी अनेक रूप हैं। प्रस्तुत कथा में नायक पतिने प्राणी पत्नी को अपनी आयु का अर्द्धाग प्रदान कर के जीवित कर देता है और फिर विपरीत स्थिति सामने आने पर अपनी आयु का अर्ध ग्रहण कर लेता है।

४ प्रस्तुत कथा में एक अन्य 'कथानक-रूढ़ि' का भी प्रयोग हुआ है। वह है, 'निध-पावती'। पर देव-दम्पति अनेक राजस्थानी लोककथाओं में मकड़ के समय प्राट ढोकर स्थिति को सुधार देने के घोर विर कथा नया मोड़ लेकर आगे बढ़ती है। 'मारु-झोली' की बात में ऐसा ही हुआ है। दु गान्ध कथा की गुत्ता बनाने के लिए भी इस 'रूढ़ि' का प्रयोग होना है। 'जलाल-खूबना' की बात में ऐसा ही हुआ है। इसमें निध पावती को विश्वनियामक के रूप में दिखलाया जाता है, जो निध-मक्ति की महिमा का प्राप्तिमान उपा हरण है।

५ राजस्थानी लोककथा का प्राग्भूत नाग विचारणीय है। इस में तापान के तपस्वी होने का उपाय बलि देना बतलाया गया है। राजस्थान में जल-माट में बचने का साधन मगोदर का निर्माण करने का सब विधि है। उसमें पानी का संचित न होना मोद जनक है। कथा में स्थानीय वातावरण की रचना के अतिरिक्त एक अन्य तत्व भी दिया हुआ है। अन्त में यह बलि तालाब प्रथम उम हो के 'आरक्ष' की सत्पुष्टि निमित्त दी जाती है। यह निधि प्राचीन यज्ञतन्त्र का कथाया में बतला हुआ वर्ण है। इसमें ही नहीं, राजस्थानी लोककथाओं में यह तन्त्र आज भी अनेक रूपों में दृष्टिगोचर आता है। तथा में प्रका है कि जब वर्षा नहीं होती तो भीमा पर देवता की प्रसन्नता के लिए 'बलि-आरक्ष' का निधान निरूपण

है। 'वाकला' उवाले हुए मोठ का नाम है। 'बछवारस' (वत्सद्वादशी) व्रत की लौकिक कहानी में इसी प्रकार एक सेठ का बचवाया हुआ तालाब नहीं भरता है और वह अपने पोते की बलि देता है। फिर देवकृपा से तालाब भर जाता है और सेठ का पोता भी पुनर्जीवित हो जाता है। प्रस्तुत लोककथा में उमंगे कुछ परिवर्तन जरूर हैं।

६ लोककथा की नायिका एक नट पर मुग्ध होकर उसके पीछे हो लेती है। राजस्थान में नट लोगो का तमाशा देखने के लिए बड़ी जनरुचि है। वे नाना प्रकार के खेल दिखलाते हैं और शारीरिक प्रदर्शन करते हैं। कई नटों का शरीर बड़ा सुडोल होता है। प्रसिद्ध 'नटडो' लोकगीत की नायिका भी उसके रूप पर आसक्त होकर उसके पीछे हो लेती है। वह सरोवर पर अपनी ननद के साथ पानी लाने के लिए जाती है और नट को देख कर कहती है—'देखो वार्जी इण नटड' को रूप ओ, कोइ वार्जी बीने मैं दाय तिल आगलो।' राजस्थानी लोकगीत में रूपासक्ति को प्रधानता दी गई है। यही तत्त्व लोककथा में ममाश्रित है, भले ही इसके रूपान्तरों में ऐसा न हो।

लोककथा देश और समय के बधन को स्वीकार नहीं करती। आज जो लोककथा सुनी जाती है, वह काफी प्राचीन हो सकती है। वह पीढ़ी दर पीढ़ी चलकर अग्निनाशी रूप धारण करती है। समया-नुसार देश विशेष में वह साधारण रूप-परिवर्तन जरूर करती है। जो लोककथा एक देश में प्रचलित है, वही अन्य सुदूर देशों में भी स्थानीय वातावरण धारण किए हुए मिल सकती है। विभाता के कष्टों से पीड़ित भारतीय 'सोनलवाई' इङ्गलैंड में 'सिन्डरेला' (कोयलेवाली लडकी) के रूप में सहज ही पहिचानी जा सकती है।

प्रस्तुत राजस्थानी लोककथा भी काफी पुरानी है। इसका मूल भारतीय लोककथा-कोश में अनुसंधेय है। इस विषय में आगे प्रकाश डाला जाता है —

१ 'बुल्ल पदुम' जातक की कथा का सार रूप इस प्रकार है—

राजकुमार पदुमकुमार के छ छोटे भाई थे। वे बड़े हुए और उनका विवाह हुआ। राजा को उनसे यह भय पैदा हुआ कि कहीं वे उसकी जीवित अवस्था में ही उससे राज्य न छीन लें। अतः उन सब को वन में जाने की आज्ञा दे दी गई। सातों भाई अपनी स्त्रियो सहित भयकर कान्तार में जा पहुँचे। वहाँ खाने पीने का सब्बा अभाव था। ऐसी स्थिति में वे प्रतिदिन एक भाई की पत्नी को मार कर खाने लगे। पदुमकुमार अपना भाग बचाकर अलग छोट देता था। अतः वे उसकी पत्नी की बारी भाई तो उसने बचाया हुआ भाग सब भाइयो को सँप दिया और जब वे सब सो गए तो उसे साथ लेकर भाग चला। मार्ग में पत्नी को प्यास लगी। इस पर पदुमकुमार ने उसे अपनी जूँवा चीर कर खून पिलाया। फिर वे गंगातट पर आश्रम बनाकर रहने लगे।

एक दिन नदी में एक राज्यापराधी चोर बहता हुआ आया, जिसको हाथ, पैर और नाक आदि काट कर एक बोरे में बंद करके पानी में डाल दिया गया था। पदुमकुमार ने उसकी चीख-पुकार सुनकर उसे निकाला और सेवा द्वारा स्वस्थ किया। परन्तु उसकी स्त्री उस चोर पर आसक्त होकर उसके साथ

ग्रनाचार में लिप्त हो गई। एक दिन वह मनीषी के बहाने से पदुमकुमार को एक पर्वत की चोटी पर ले गई और उसे घोखे से धक्का देकर गिरा दिया। परन्तु एक पेड़ में उलझ कर वह बच गया।

पदुमकुमार पेड़ से किसी प्रकार निकल कर अपने राज्य में आया और पिता की मृत्यु हो चुकने के कारण राजा बन गया। उसने दानशालाएँ प्रारम्भ की, जहाँ लोगों को भोजन मिलता था। एक दिन उसकी स्त्री भी उस लुज को सिर पर उठाए हुए आदर्श पतिव्रता के रूप में दानशाला में आई। वहाँ पदुमकुमार ने उसे पहिचान कर सारा भेद खोला और इस प्रकार कहा—

अयमेव सा अहमपि सो अनञ्जो, अयमेव सो हृत्यन्धिषो अनञ्जो ।

यमाह कोमारपती ममन्ति, वञ्जित्तिषयो नत्ति इत्थीमु सच्च ॥

इमञ्च जम्म मुसलेन हत्त्वा, लुछ छव परदारुपसेवि ।

इमिस्सा च न पापपतिव्यताय, जीवन्तिया छिन्दय कण्णनास ॥

२ इसी क्रम में पंचतथ के 'लब्धप्रणाश' नामक तथ की एक कथा का सारांश-दृष्टव्य है—

एक ब्राह्मण कुटुम्बवाली के भण्डे में तग आकर अपनी प्रिय पत्नी सहित जंगल में चला गया। वहाँ ब्राह्मणी को प्यास लगी तो वह जल की खोज में निकला। जब वह जल लेकर लौटा तो किसी कारण से उसकी पत्नी मर चुकी थी। ब्राह्मण ने आकाशवाणी सुनकर 'सत्यक्रिया' से उसे अपनी साथी प्रायु देकर जीवित कर लिया। फिर वे एक वाटिका में पहुँचे। पत्नी को वहाँ छोड़कर ब्राह्मण भोजन लाने में निज गया। पीछे से उसकी स्त्री ने कामातुर होकर एक पशु में सम्बन्ध कर लिया। ब्राह्मण के जाने पर उन्होंने भोजन किया और पशु को दयावश एक गठरी में बांध कर वे उठा ले चले।

आगे ब्राह्मणी ने अपने पति को साथी समझ कर धोने में एक कुँए में धोने दिया और बट पशु वाली गठरी लेकर एक नगर में गई। वहाँ गठरी की चारी का माल समझ कर राज पुरुष उसे राजा के सम्मुख ले गए। जब गठरी गीली गई तो उसमें से पशु निकला। ब्राह्मणी ने अपने को पतिव्रता प्रकट किया। उसने राजा बड़ा प्रभावित हुआ और उसने उसे मुक्त से रहने के लिए दो गाँव प्रदान किए।

कुछ दिनों बाद ब्राह्मण किसी तरह कुँए से निचन कर उसी नगर में आया और उतने अपनी पत्नी की लाता देनी। ब्राह्मणी ने उसे अपने पशु पति का शत्रु बनता कर राजा से उसके बंध की प्राप्ति प्राप्त करली। परन्तु जब ब्राह्मण ने 'मत्यक्रिया' में अपनी दी हुई प्रायु वापिस ले ली तो राजा बड़ा शक्ति हुआ। उसे सम्पूर्ण पूव वृत्तांत सुना कर ब्राह्मण ने कहा—

यदये सगुण त्यक्त जीविनाञ्च ज्व हासितम् ।

सा मा त्यजति नित्तिहा व स्त्रीणा विश्वरर ॥

३. अब दशकुमार चरित की मिश्रगुण कथा में दो गई तथ का सारांश का सारांश-दृष्टव्य है—

विगत जनपद में किसी समय अनवर, धायक और धन्यक नाम वाले तीन मत्त मार्ग थे। वहाँ धोर दुर्मिता पटा और सोन मत्त समान होन पर अपने बन्धों तथा पत्नी तथा बन्धों के साथ गये। इन

के परिवार का भी यही हाल हुआ। जब सब से छोटे भाई धन्यक की स्त्री धूमिनी के खाए जाने की वारी घाई तो वह उसे कंधे पर बिठा कर झुपचाप भाग गया। मार्ग में उन्हें एक घायल और लँगड़ा आदमी मिला। उसे भी उन्होंने साथ ले लिया और जंगल में एक कुटिया बना कर वे रहने लगे। धन्यक ने दया करके लँगड़े की सेवा की और वह स्वस्थ हो गया।

एक दिन धन्यक शिकार के लिए गया हुआ था। पीछे से धूमिनी ने कामातुर होकर उस लँगड़े से प्रेम-प्रस्ताव किया। उसे अनिच्छापूर्वक धूमिनी की बात माननी पड़ी। जब धन्यक लौट कर आया तो उसे पानी लाने के लिए कुएँ पर भेजा गया। वहाँ दगे से धूमिनी ने उसे कुएँ में डाल दिया और वह लँगड़े को अपने कंधे पर बिठा कर एक नगर में आ पहुँची। वहाँ वह आदर्श पतिव्रता के रूप में प्रसिद्ध हो कर धनवाली बन बैठी।

पीछे से धन्यक किसी प्रकार कुएँ से निकला और हताश होकर भीख माँगता हुआ उसी नगर में आ पहुँचा, जहाँ उसकी पतिव्रता पत्नी रहती थी। धूमिनी ने उसे पहिचान लिया और राजा से शिकायत करके उसके वध की आज्ञा दिलवा दी। वधस्थान पर धन्यक ने उस लँगड़े को बुलवाया। उसने सम्पूर्ण वृत्तान्त सच-सच कह सुनाया। फलस्वरूप धूमिनी के नाक-कान काटे गए और धन्यक पर राजा की कृपा हुई।

उपर्युक्त कथा-रूपों से प्रकट होता है कि आज जो कहानी राजस्थान के देहातो तक में प्रचलित है, वह बौद्धकाल में भी भारत में इसी प्रकार जनप्रिय थी। यह स्पष्ट है कि तत्कालीन लोक-कथाओं को ही बुद्धदेव के पूज्यजनों के साथ जोड़ कर जातक कथाएँ उपस्थित की गई हैं। इसी प्रकार नीतिगत हेतु यह लोककथा पचतन्त्र में ग्रहण की गई है। दशकुमारचरित में यह कथा इस प्रश्न के उत्तर में है कि क्रूर कौन है? परन्तु ध्यान रखना चाहिए कि पचतन्त्र की कथा में और राजस्थानी लोककथा में 'सत्यक्रिया' का प्रयोग विशेष रूप से हुआ है, जबकि अन्य दोनों रूपों में वह नहीं है। कथा में इस तत्व के प्रवेश का सूत्र अन्यत्र अनुसंधेय है। इस सम्बन्ध में श्रीमद् देवी भागवत् में वर्णित 'रुद्र प्रमद्वरा' का उपाख्यान विचारणीय है, जिस का संक्षिप्त रूप इस प्रकार है —

मेनका अप्सरा की पुत्री का स्थूलकेश मुनि ने अपने आश्रम में पालन-पोषण किया और उसका नाम प्रमद्वरा रखा। जब प्रमद्वरा युवावस्था को प्राप्त हुई तो मुनिकुमार रुद्र उसके रूप-लावण्य पर मुग्ध हो गया और स्थूलकेश ने यह सम्बन्ध स्वीकार कर लिया। परन्तु विवाह के पूर्व ही निद्रित अवस्था में प्रमद्वरा को एक साँप ने काट लिया और वह मृतक अवस्था को प्राप्त हुई। इस पर रुद्र ने बड़ा विलाप किया और एक देवदूत के सुभाष के अनुसार 'सत्यक्रिया' द्वारा अपनी आयु का अर्द्धभाग उसने प्रमद्वरा को प्रदान करके पुनर्जीवित कर लिया। फिर उन दोनों का विवाह हो गया।

यह प्रेमोपाख्यान भी भारत में बड़ा जनप्रिय रहा है। कथासरित्सागर में इसे उदयन और वासवदत्ता की कहानी में विदूषक के मुख से कहलवाया गया है। स्पष्ट ही पचतन्त्र में संकलित लोककथा का रूप इस उपाख्यान से किसी अंश में मेल खाता है। यही स्थिति राजस्थानी लोककथा की है। उपाख्यान में पत्नी के प्रति पुरुष के प्रेम की पराकाष्ठा प्रकट की गई है, जो लोककथा में भी व्यो की व्यो वर्तमान है।

के परिवार का भी यही हाल हुआ। जब सब से छोटे भाई धन्यक की स्त्री धूमिनी के खाए जाने की वारी भाई तो वह उसे कंधे पर बिठा कर घुपचाप भाग गया। मार्ग में उन्हें एक घायल और लँगड़ा आदमी मिला। उसे भी उन्होंने साथ ले लिया और जंगल में एक कुटिया बना कर वे रहने लगे। धन्यक ने दया करके लँगड़े की सेवा की और वह स्वस्थ हो गया।

एक दिन धन्यक शिकार के लिए गया हुआ था। पीछे से धूमिनी ने कामातुर होकर उस लँगड़े से प्रेम-प्रस्ताव किया। उसे अनिच्छापूर्वक धूमिनी की बात माननी पड़ी। जब धन्यक लौट कर आया तो उसे पानी लाने के लिए कुएँ पर भेजा गया। वहाँ दगे से धूमिनी ने उसे कुएँ में डाल दिया और वह लँगड़े को अपने कंधे पर बिठा कर एक नगर में आ पहुँची। वहाँ वह आदर्श पतिव्रता के रूप में प्रसिद्ध हो कर घनवाली बन बैठी।

पीछे से धन्यक किसी प्रकार कुएँ से निकला और हताश होकर भीष मर्गता हुआ उसी नगर में आ पहुँचा, जहाँ उसकी पतिव्रता पत्नी रहती थी। धूमिनी ने उसे पहिचान लिया और राजा से शिकायत करके उसके वध की आज्ञा दिलवा दी। वधस्थान पर धन्यक ने उस लँगड़े को बुलवाया। उसने सम्पूर्ण वृत्तान्त सब-सब कह सुनाया। फलस्वरूप धूमिनी के नाक-कान काटे गए और धन्यक पर राजा की कृपा हुई।

उपर्युक्त कथा-रूपों से प्रकट होता है कि आज जो कहानी राजस्थान के देहातो तक में प्रचलित है, वह बौद्धकाल में भी भारत में इसी प्रकार जनप्रिय थी। यह स्पष्ट है कि तत्कालीन लोक-कथाओं को ही बुद्धदेव के पूजनों के साथ जोड़ कर जातक कहाएँ उपस्थित की गई हैं। इसी प्रकार नीतितत्व हेतु यह लोककथा पंचतन्त्र में ग्रहण की गई है। दशकुमारचरित में यह कथा इस प्रश्न के उत्तर में है कि क्रूर कौन है? परन्तु ध्यान रखना चाहिए कि पंचतन्त्र की कथा में और राजस्थानी लोककथा में 'सत्यक्रिया' का प्रयोग विशेष रूप से हुआ है, जबकि अन्य दोनों रूपों में वह नहीं है। कथा में इस तत्व के प्रवेश का सूत्र अन्यत्र अनुसंधेय है। इस सम्बन्ध में श्रीमद् देवी भागवत् में वर्णित 'रुद्र प्रमद्वरा' का उपाख्यान विचारणीय है, जिस का संक्षिप्त रूप इस प्रकार है —

मेनका अप्सरा की पुत्री का स्थूलकेश मुनि ने अपने आश्रम में पालन-पोषण किया और उसका नाम प्रमद्वरा रखा। जब प्रमद्वरा युवावस्था को प्राप्त हुई तो मुनिकुमार रुद्र उसके रूप-लावण्य पर मुग्ध हो गया और स्थूलकेश ने यह सम्बन्ध स्वीकार कर लिया। परन्तु विवाह के पूर्व ही निद्रित अवस्था में प्रमद्वरा को एक साँप ने काट लिया और वह मृतक अवस्था को प्राप्त हुई। इस पर रुद्र ने बड़ा विलाप किया और एक देवदूत के सुभाष के अनुसार 'सत्यक्रिया' द्वारा अपनी आयु का अर्द्ध-भाग उसने प्रमद्वरा को प्रदान करके पुनर्जीवित कर लिया। फिर उन दोनों का विवाह हो गया।

यह प्रेमोपाख्यान भी भारत में बड़ा जनप्रिय रहा है। कथासरित्सागर में इसे उदयन और वासवदत्ता की कहानी में विदूषक के मुख से कहलवाया गया है। स्पष्ट ही पंचतन्त्र में संकलित लोककथा का रूप इस उपाख्यान से किसी ग्रन्थ में मेल खाता है। यही स्थिति राजस्थानी लोककथा की है। उपाख्यान में पत्नी के प्रति पुरुष के प्रेम की पराकाष्ठा प्रकट की गई है, जो लोककथा में भी ज्यों की त्यों वर्तमान है।

गढ़ के लोहित्य ने एंखी

हमारे देश में तीन बागड़ प्रदेश सुने जाते हैं—पहला गुजरात प्रदेश में कच्छ-गुजरात की सरहदों के बीचका, दूसरा राजस्थान में नरमड (नरहड) आदि पिलानी से हासी-हिसार तक का, और तीसरा मेवाड़-मालवा-गुजरात की सरहदों के बीच का प्रदेश। हमारा बागड़ यह तीसरा प्रदेश है जो दक्षिण-पूर्वी राजस्थान के डूंगरपुर और बांसवाड़ा के जिलों तथा उनके आसपास के विस्तार का क्षेत्र है। यह विभाग २३° १५' से २४° १' उत्तर अक्षांस एवम् ७३° १५' से ७४° २४' पूर्व देशांतर के बीच स्थित है। इसका क्षेत्रफल करीब ५,००० वर्गमील तथा इसकी आबादी लगभग १२ लाख की है। इस क्षेत्र की मूल प्रजा आदि-बासी भील जाती है। पालो में रहने वाले भीलों का भेषो की बोली 'भीली' है, कटारा विभाग की बोली पलवाडी है और शेष समग्र बागड़ की भाषा बागड़ी बोली है। बागड़ी मुख्य बोली है। भीली, पलवाडी तथा कटारी बोलियाँ सिर्फ भील क्षेत्रों तक ही सीमित हैं।

महीसागर इस प्रदेश को डूंगरपुर और बांसवाड़ा के दो मुख्य भागों में विभाजित करती बहती हुई गुजरात में खमात की खाड़ी में जा गिरती है। समग्र प्रदेश पठारभूमि (Forested upland) है। भील, ब्राह्मण, पटेल (गुजराती तथा बागड़िया), राजपूत, बनिये तथा अन्य लगभग सभी वर्गों की पंचरंगी प्रजा का इसमें निवास है। मेवाड़, मालवा तथा गुजरात, तीनों प्रदेशों से प्रजा का आवागमन तथा सवध होने से भाषा का स्वरूप तथा लोक साहित्य का रूप भी मिश्रित है।

बागड़ क्षेत्र में लिखित साहित्य नहीं बच है। इस प्रकार में कुछ शिलालेख, पट्टावलियाँ वंशाव-लियाँ व प्रशस्त्रियाँ, ताग्रपत्र तथा नामा-बहियाँ ही गिनाये जा सकते हैं। परंतु इस विशाल भूभाग का लोक साहित्य अति समृद्ध है। आज तक यह अप्रकाशित एवम् मौखिक रूप से ही प्रचलित है। इसमें (१) ऐति-हासिक वीर काव्य (Historical Ballads), (२) लोकगीत (३) भजन (४) पारसियाँ या पहेलियाँ (Riddles) (५) लोकोक्ति एवम् मुहावरे, (६) लघुकथाएँ (७) भविष्यवाणियाँ तथा (८) धार्मिक वाताएँ आदि मुख्य हैं।

बागड़ का समग्र उपलब्ध लोक साहित्य आज बागड़ी बोली में है। यह बोली शौरसेनी से उत्पन्न मानी जाती है। शौरसेनी उत्तर की तरफ से धीरे-धीरे ब्रजभाषा में परिणित हुई तथा दक्षिण में बढ़कर वह पुरानी-पश्चिमी राजस्थानी और उसमें से मारवाडी एवम् गुजराती बनती हुई उसी की एक शाखा 'बागड़ी' बन गयी। इस बोली का स्वरूप मुख्यतः गुजराती से तथा मालवी, मेवाडी, भीली आदि के मिश्रण से बना है। इसमें ब्रज, अवधी, मारवाडी, खडी बोली आदि के शब्दों का भी समावेश है। इस लिचडी भाषा का

गड़ के लोहित्य ने एांखी

हमारे देश में तीन बागड़ प्रदेश सुने जाते हैं—पहला गुजरात प्रदेश में कच्छ-गुजरात की सरहदो के बीचका, दूसरा राजस्थान में नरभड़ (नरहड़) आदि पिलानी से हासी-हिसार तक का, और तीसरा मेवाड़-मालवा-गुजरात की सरहदो के बीच का प्रदेश। हमारा बागड़ यह तीसरा प्रदेश है जो दक्षिण-पूर्वी राजस्थान के डूंगरपुर और बांसवाड़ा के जिलो तथा उनके आसपास के विस्तार का क्षेत्र है। यह विभाग २३° १५' से २४° १' उत्तर अक्षांस एवम् ७३° १५' से ७४° २४' पूर्व देशांतर के बीच स्थित है। इसका क्षेत्रफल करीब ५,००० वर्गमील तथा इसकी आबादी लगभग १२ लाख की है। इस क्षेत्र की मूल प्रजा आदिवासी भील जाति है। पालो में रहने वाले भीलो वा मेणो की बोली 'भीली' है, कटारा विभाग की बोली पलवाडी है और शेष समग्र बागड़ की मापा बागडी बोली है। बागडी मुख्य बोली है। भीली, पलवाडी तथा कटारी बोलियाँ सिर्फ भील क्षेत्रो तक ही सीमित है।

महीसागर इस प्रदेश को डूंगरपुर और बांसवाड़ा के दो मुख्य भागो में विभाजित करती बहती हुई गुजरात में खमात की खाडी में जा गिरती है। समग्र प्रदेश पठारभूमि (Forested upland) है। भील, ब्राह्मण, पटेल (गुजराती तथा बागडिया), राजपूत, बनिये तथा अन्य लगभग सभी वर्णों की पञ्चरंगी प्रजा का इसमें निवास है। मेवाड़, मालवा तथा गुजरात, तीनों प्रदेशो से प्रजा का आवागमन तथा सबंध होने से मापा का स्वरूप तथा लोक साहित्य का रूप भी मिश्रित है।

बागड़ क्षेत्र में लिखित साहित्य नहींवत् है। इस प्रकार में कुछ शिलालेख, पट्टावलियाँ वशावलियाँ व प्रशस्तियाँ, साम्रपत्र तथा नामा-बढियाँ ही गिनाये जा सकते हैं। परंतु इस विशाल भूभाग का लोक साहित्य अति समृद्ध है। आज तक यह अप्रकाशित एवम् मौखिक रूप से ही प्रचलित है। इसमें (१) ऐतिहासिक वीर काव्य (Historical Ballads), (२) लोकगीत (३) भजन (४) पारसियाँ या पहेलियाँ (Riddles) (५) लोकोक्तिया एव मुहावरे, (६) लघुकथाएँ (७) भविष्यवाणिया तथा (८) धार्मिक वार्ताएँ आदि मुख्य हैं।

बागड़ का समग्र उपलब्ध लोक साहित्य आज बागडी बोली में है। यह बोली शौरसेनी से उत्पन्न मानी जाती है। शौरसेनी उत्तर की तरफ से वीरे २ धीरे ब्रजभाषा में परिणित हुई तथा दक्षिण में बढ़कर वह पुरानी-पश्चिमी राजस्थानी और उसमें से मारवाडी एव गुजराती बनती हुई उसी की एक शाखा 'बागडी' बन गयी। इस बोली का स्वरूप मुख्यतः गुजराती से तथा मालवी, मेवाडी, भीली आदि के मिश्रण से-बना है। इसमें ब्रज, भवधी, मारवाडी, खडी बोली आदि के शब्दो का भी समावेश है। इस खिचडी भाषा का

परतु शृङ्गार रस के गीत सुनकर माता पियोली जाग उठी और द्वार पर आकर गलाल को खरी खोटी सुनाई—

‘तारे बाप नु बिण लजब्यु मां जखनारी नु थाने जिये’

मां के व्यग्यबाणो से आहत गलालेंग अघूरे अरमान लेकर रण-भूमि में जाने की तैयारी करने लगा । दोनों रानियो ने अपने देवर चखतसिंह को कहा—

‘पियोर मे तो मां नो जायो ने हारि मे हाड नो जायो जिये
जालि मेल न तालें खोलो, परण्यानु दरसण करें जिये’

बचता ने दोनों रानियों को बाहर निकाला । दोनों नवोढाएँ साज शर्म छोड़कर गलालेंग के आगे आकर खड़ी हुई और बोली—

‘घडि पलक मेगा ने रम्या परणि ने लगाव्यो दागे जिये
मनमें दगा अता परण्या तमे जलता परणि लेता जिये’

तब गलालेंग कहता है—

होल बरनि होलेंगसिरे तु कँय सलसाचे जिये जिये
गाम कडणे काम आबता तो कौण हतिये बलनु जिये’

तब रानियाँ कहती हैं—

‘जो बावसि भले पवारी तमें जिव न जतन करो जिये
पाकें काम कडेंगे करजू गमेलिये हतो बल जिये’

रानियो को विलाप करते छोड़कर गलालसिंह लीलाघर पर सवार होकर युद्ध को रवाना हो गया । सागवाडा के नगर सेठ की पत्नी ने मोड-मीढल युक्त गलालेंग को रण-चढ़ने जाते देखकर उसे रोका और स्वागत करके भाई कहकर उसे सागवाडा रहने और रावल रामसँग को दंड भर देने की इच्छा व्यक्त की—

‘मा ना जण्या भाइ गलालेंग सगवाडे बैठा रेवो जिये
अजुर घणि जे डण्ड करें मों घोरना भर डण्डे जिये’

पादरही की पटलाणी और सागवाडा की सेठानी की सहानुभूति और स्नेह का कायल गलालसिंह कहता है—

नके बोनबा बसन खरसो मों ने ठेयी ने जोगे जिये
खतरियें ना दावडा अमे उसिनें लाव्या मोते जिये’

वह कहता है कि रावलजी सुनेंगे तो कहेंगे—

भरवा भागो बिनो गलालेंग बासिण्यण ने हण्णे पेढो जिये

वह आगे बढ़ता है परतु पगपग पर अपशुक्त होते हैं । सामने विधवा स्त्री मिलती है तब भावी की आशका मन में उभरती है । फिर भी धीर, वीर, गभीर और दिलेर जर्जामर्द शौर्य की खुमारी से कहता है—

‘खतरियें ना दावडा भाइ आपे औवा हकन वांदें जिये’
खतरियें रांगडेंना दावडा भाइ आले भरव पेदे जिये’

खाकर वीरगति को प्राप्त हुआ। अब गलाल और उसका घोड़ा लीलाधर पूरी खुमारी से भूम रहे थे। कडाणा के महल के चारो ओर भारी कोट था। प्रवेश का कोई माग न देखकर गलाल घोड़े को पूरे जोश से दौड़ा कर कूदा महल के अंदर चौक में कच्चे मीती बिखेरे हुए थे अतः लीलाधर घोड़े का पाँव चटक गया और वह लँगडा हो गया। दुश्मन घोड़े को बाद में पीड़ा पहुँचाएगा यह सोचकर घोड़े का सिर घड से अलग करके गलाल कडाणा की रा-भागने में खड़ा धूमने लगा। उस पर मौत मँडरा रही थी। वह वीरता के नशे में चूर था। वहाँ केलें थी उन्हें काटने लगा। उसका जतून देखकर कडाणिया की रानी ने कालू को व्यग्र मारा कि वही बाहर आ गया है और तुम घर में छिपे बैठे हो। व्यंगोक्ति से चोट खाकर कालू ने गोली दाग दी और गलालेंग घायल हो गया। वह मौत की प्रतीक्षा करता हुआ राम का नाम जपने लगा। इतने में कालू की कुमारी सुन्दरी फुलें बाहर आई। वह गलालेंग के रूप पर मोहित हो गई। पानी के दो लोटे रखकर वह गलालेंग का हाथ पकड़कर भगल फेरे फिरने लगी तब गलाल कहता है—

“घडि पलक ना पामणा रे तारु खोलिय अबडा व्यु जियें
कुवारि कन्या ने घोर गणा पणिए ने लगाडयो दागे जियें”
तब फुलें कहती है—
“नति दिख्यें घोर ने वारें मो रूप ने फेरा फरजियें”

इतने में कालू और अतृप बाहर आये और गलालेंग के शरीर पर के अलंकार-गहने छूटने लगे, तब गलाल को चेतन आया और उसने कहा—

‘आव्यो कडाणिया तारे पागे पण मरदें ने पोगे जाये जियें’

कडाणिया तलवार उठाता है परंतु उसका वार होते ही गलाल जोर का भटका मार कर पिता पुत्र दोनों को एक साथ मौत के घाट उतार देता है। गलाल की अनुपम वीरता शक्ति से फुलें सतोष और सुख अनुभव करती हुई कहती है—

“ओवीभोव मने भरतार मलो तो बाप लालेंग नो जाये जियें
जिव तमारो नेते जावु माँ आंय सतिये बलु जियें”

गलालेंग के प्राणवखेरू उड़ गये और सनी की तैयारी होने लगी इतने में महारावल रामसिंह सदलवल आ पहुँचे परंतु अब खेल खत्म हो गया था। सारी बात फुलें के मुँह से सुन लेने पर राजा रोने लगा। फुलें ने कहा कि पहले गलाल की पाख पछलासा पहुँचा दो क्योंकि वहा दो नत्र परिणित्ताएँ साथ में पीछे छूट जायगी—और फिर आप ठाकरडा पहुँचो वहाँ अमरिया जोगी है वह मेरे पति का कवित्त बना देगा, उसे लोक में चलाना। यह कहकर फुलें सती हो गई। उधर रानी झाली और रानी मेणतणि भी पछलासा के गमेल तालाव पर सतियाँ हो गई। साढे तीन दिन में जोगी अमरिया ने गलालेंग की काव्य-गाथा केन्द्र (एकतारा) पर गाकर गूँथ दी। राजा ने जोगी को जमीन आदि देकर पुरस्कृत किया और स्वयं दूँगरपुर लौट गये। इस प्रकार वीर गलालेंग की गाथा पूर्ण हुई”

कटे वाव्या थान मेवाडा ने कटे लडाडयूँ लाडे जिय
कटे मेवाडा मोटा थया ने कटे पडयूँ धडे जियें
लालेंग ना सवा गलालेंग तार जगमें अमर नामे जियें ।।

जब बह्मण ने ऊपर वरिष्ठ दरबार में जाकर भाक्रमण की बात कही तो यह सवाद मुनकर ‘हामलदा’ की लवपौवना रूपमदी राखी ‘द्वारण’ कहने लगी—

“धरे ने रँते राखि ओसरि जँछे ठामे हो राजे जो—२
सोम ने सोम परण्वाजि सो जँछे हो राजे जो—२
होम मे नलि रे चापि-साहुवा हो राजे जो—२
सोम मे नलि रे घरवाला नाग जँछे ठामे हो राजे जो—२
केसर सरणि है राजनि दै जँछे राजे जो—२
भालेना भसरका केम लयो जँछे ठामे हो राजे जो—२

हे माणिकर, प्रियतम ! युद्ध में मत जाओ ! आपकी केसर जैसी काया है ! शत्रु का सैन्य भ्रष्टी हुज्जत का अपार है ! असह्य क्षत्रियों के बीच आप अपने अल्प सख्यक साधियों के साथ कैसे झुकोगे ! मेरा मन मना करता है, आप युद्ध में मत जाओ ! तब राजा कहता है—

हे प्रिये, तुम मुझे अपबुक्त मत दो ! भ्रमगत की बात मत कहो ! तुम स्त्री जाति डरपीक होती हो ! तुम्हें एक बार भ्रम हूब की छांट लगी थी तो आठ दिन तक तुम जय्या से नीचे नहीं उतरी थी ! परन्तु मैं क्षत्रिय वक्ता हूँ ! मेरा धर्म आये हुए दुश्मन के दाँत खट्टे करना या लड़ते हुए वीरगति को प्राप्त होना है ! यो कहकर राजा ने भ्रमण को पन देकर राजा को कहलवाया है कि —

“सोमे ने सियादि पाँछि भगिँछे हो राजे जो,
होमे ने हियादि पाँछि भगिँछे हो राजे जो ।
सोम जो जुने तो आबजे तलवावे हो राजे जो—२”

अर्थात् सोम नहीं दोनों राज्यों के बीच की विभाजक रेखा है ! शत्रु समान भासिकी भले रहे परन्तु पानी पर तो सिर्फ हमारा ही अधिकार रहेगा ! यदि पानी पाने का श्रावह हो तो तलवावा राजधानी तक युद्ध लड़ते हुए भ्राना पड़ेगा ! यो समाचार भेजकर हामलदा ने युद्ध की तैयारी की और अपने सुरमा साधियों के साथ यह बौहान राजपूत अपने भ्रमर-बोदे पर बैठकर राजा से युद्ध के मैदान में जा निबा और अपनी शान शान और भ्रान को वीरता से कायम रखी ! !

(३) “लोक गीत”

(कल गीत)

- (१) बह्मण ने बहाब्यो बाबरोट जावद जाद बहाब्यो
मेल्यो श्रीहानि पदसाले वीभीरे बहाब्यो
कोण साह न राँछि राजत बोलें
सामि मारे सुधिलो सिराचो
कोण साह बेरे वर बोडि
बह्मण ने बहाब्यो बाबरोट जावद जाद बहाब्यो
मेल्यो श्रीहानि पदसाले वीभीरे बहाब्यो

- (V) राइवोर तो गोयरे पदार्था रे गजगा बाणि लो
 राइवोर ने गोवालिये वकॅण्या रे " " "
 राइवोर तो रेसम केरो रेजो रे " " "
 राइवोर तो पाटण केरु फोडु रे " " "
 राइवोर तो समोदर नो इरो रे " " "

×

×

×

- (VI) जमाइ सा पाग भेजु रे सवा लाकनि । २
 " मादधानि सतुराइ रे ओसिला जमाइ भले रे पदार्था समरत सासरे
 " सोगला भेजु रे सवा लाकना । २
 " मेल्यानि सतुराइ रे ओसिला जमाइ भले रे पदार्था समरत सासरे
 " टोपियो भेजु रे सवा लाकनो । २
 " पैर्यानि सतुराइ रे ओसिला जमाइ भले रे पदार्था समरत सासरे
 " मनडि भेजु रे सवा लाकनि । २
 " परण्यानि सतुराइ रे ओसिला जमाइ भले रे पदार्था समरत सासरे

×

×

×

- (VII) लाडि लाडो मांडवे बेटे छुजे रे पोपट पानु । २
 लाडकडा ने विरोजि कुंवारा रे " "
 लाडकडि ने भाबि बाइ कुंवारि रे " "
 भोर्यो ने दोर्यो ने परणावो रे " "
 दोर्यो ने जोडि बण से रे " "

×

×

×

इस गीत मे ‘दोयें’ भेवाडी’ तथा ‘बण से’ गुजराती शब्द दृष्टव्य हैं ।

- (VIII) सोनानु ए रेकडु ने वायरे उड्यु जाय रे
 वेवाइ तमारु नाक वाड्यु ज्ञान भूकि जाय रे
 सोनानु ए रेकडु ने वायरे उड्यु जाय रे
 वेवण तमारु नाक वाड्यु ज्ञान तरि जाय रे

×

×

×

(बडुवानु गीत)

- (IX) बडुवा काने कडि माते घडि सुने जडि
 जाइ बेटा दादाजि ने खाले सडि

थोडक २ भरजि दुद पावजो साहु भुक्थो भावियो
 सो सो मैनि वाकरि बाकडि दुद कण-बद काढो सो
 समरत भोवो तो गरु मारा काडजो दुद काडि भरोगो सो जि
 तु बडि लै ने गरु मारा बराब्या तु बडि दुदे भरैणि सो जि
 भो तो जाणो के बाबो जाहु-खोरियो बाबो मल्यो हे अन्याडि
 दुदे काड्यु से, भरजि दावडा तु बडि मे तमे खिर पकावो
 भगनि लागे ने तु बडि बलि जावे दुद रिटाइ जावे हो जि
 भगनि लगाडि भरजि दावडे तु वे खिर पकावि सो जि
 भो तो जाणो के बाबो जाहु-खोरियो बाबो मल्यो से अन्याडि
 खिर बेणावि भरजि दावडा खिर मे साकर नकावो
 सो सो को माते गरु मारा सेर बसे वन मे साकर कय थकि सो
 धोबला भरो रे भरजि रेतना खिर मे साकर नकावो
 रेत नाकि ने गरु मारा खिर पकावि
 धोबलो भरि ने भरजि खिर पियो थोडि भर्मेने पो हो जि
 खिर खावि ने भरजि केवु बोल्या खिर मे साकर गोलैणि
 भो तो जाणो ते बाबो जाहु खोरियो बाबो मल्यो से अन्याडि
 खिर खादि हो भरजि दावडा थोडु पाणि पावो हो जि
 खुवा-बाबडि सो गरु वेगळे पाणि कणबद लावो हो जि
 तु बडि लै ने भरजि डोंगरि सडो खोरा मे बगलु वियैणु हो जि
 डोंगरे सडि ने भरजि नैसे जोगु गगा उलटे भरैणि
 नैसे जोड भरजि विसार करे जे टवैसाक मे पाणि कय थकि
 भो तो जाणो रे बाबो जाहु-खोरियो मल्या रोणिजा बाला राम हो जि
 जेलो एलोलो भरजि दियो तारजो पेला जुग मे
 बिजो एलोलो भरजि दियो तारजो बिजा जुग मे
 तिजो एलोलो भरजि दियो तारजो तिजा जुग मे
 सोतो एलोलो भरजि दियो तारजो सोता जुग मे
 पाणि लावि भरजि आपियु दोवारिके ना नात ने
 पाणि पाइ ने भरजि सरखे पढया के भाषो आपने लारे हो जि
 काजलि वन मे तारि वाकरि सो वाच-वर खाइ जाय हो
 गाय ना गोवालि विरा तने वेदवु चडि वाकरिये थामो सो जि
 पासु फरि ने भरजि जोय तो राम रोणिजे सिंदायी हो
 दोय भात जोडि ने भरजि बोलिया सत ने दोवारिके मे बास

(५) पारसियाँ : पहेलियाँ ‘Riddles’

- १ ओसा गलानि जे कैय ओटडि ने बेटि जाजेम पातरि-२
सतुर ओय तो सोड जु कैय मुरक गोता खाय
सोडो वेवाइ मारि पारसि = (बिछात पर शराब की बोतल)
- २ ओसि गोरि पातरि जि कैय नदिये नावा जाय-२
सतुर होय तो सोड जु ने कैय मुरक गोता खाय
सोडो जमाइ मारि पारसि = (भीडी)
- ३ डाक्कण भुतनि लडाइ सालि जि कैय सुडवेल सोडाववा जाय-२
सतुर होय तो सोडी लेजु कैय मुरक पड्यो जजाल
मारि सेजन सोडो वेवाइ मारि पारसि = (ताला-बावी)
- ४ राति माटलि मारि रये भरि उपर जड्यो रे जडाव २
सतुर होय तो सोडी लेजु कैय मुरक गोता खाय
सोडो वेवाइ मारि पारसि = (लाल मिर्च)
५. बना माता नो बोकडो जि कैय-२
आटो आट वेसाय मारि सेजन
छोडो वेवाई मारि पारसि = (नारियल)
६. पसि पाइयालो डोलियो जि कैय-२
डाल यो राजदरबार मारि सेजन
सोडो जमाइ मारि पारसि = (हाथी)
- ७ बना माता रो बोकडो जि कैय-२
वन सरवा ने जाय मारि सेजन
सतुर होय तो सोडजो जि कैय मुरक करे रे बस्थार
सोडो जमाइ मारि पारसि = (कुल्हाडा)
८. कालो खुवो कालु पाणि ने कालि ममरजिरि सेजलडि २
सतुर होय तो सोडजो जि कैय मुरक गोता खाय
सोडो वेवाइ मारि पारसि = (काजल)

(६) कहावतें और मुहावरे

- १ अजण्या नु अगिणें मौत
- २ अण भण्या नें उदार खातें
- ३ अण कमाउ खेति करे तो बलद मरे के बिज पडे
४. दाल वगडे अेनो दाढो वगडे
- ५ अन्याडि ओवे इ आडे डाले बेइने वाडे

- ६ अमिर ने आदर सौँ करे
- ७ अमिर ने छोड़ु ने गरिब ने जोड़ु
- ८ अलाव्या बना ओज
- ९ अलौइयु तो ऋष-ए नें खाय
- १० अदा रव ने कुत्ता पिये
- ११ आइ एवि दिकरि ने घडो एवि ठिकरि
- १२ आइ जोवे आवतो ने बी जोवे लावतो
- १३ आँगणो खुवो ने बी उसमणि
- १४ आंदलें घोडें ने बाबिलेया सणा
- १५ आंदलें ने सुँ दिवा ने रांडर्यो ने सुँ विवा
- १६ आपडि तो आपडि ने पारकि सेनाल
- १७ आवि हाटि ने बुद्धि नाँटि
- १८ आवि आवत कारेये नें जाय
- १९ उपर बागा ने नेंसे नागा
- २० एक एकडा बना सब मेडें खोटें
- २१ एक सति ने हो जति हरकें
- २२ कसुवारि नु सदरे ने बसुवारि नु-वगडे
- २३ करे सेवा इ पावे मेवा
- २४ कात्या एना सुत ने जण्या एना पुत
- २५ कामटे वदे इ रोट (Leader)
- २६ काम सदारो तो पडे पदारो
- २७ काम बेले काकि ने पसे मेलि आकि
- २८ खाय एनि भुक जाय
- २९ खोटु नारेल होलि मे
- ३० गदेडु कुगे राजि
- ३१ गरु गाडिया ने सेला डाडिया
- ३२ गरिब नि बैरि आका गाम ति भावि
- ३३ गोल बना हुँसोत
- ३४ घांसि नि वेडि ने हानि नो भावको
- ३५ टालजु इ ने वेजु वि
- ३६ ठाली भात मोडे नें जाय
- ३७ दइ ने इ देव ने
- ३८ दुबलि गाय ने बगा गणि
- ३९ घरम धिरें ने पाप उतावलें
- ४० नदि मे खातर सुँ कामनु

(७) "आरती" (भाव संप्रदाय)

(1) आरतिओ निज नारायण तुमारि ॥ हरि हरि अलख पुरुष अगड अवन्यासी ॥

आरतिओ ॥ १ ॥

निरजन निराकारि ज्योत अपारा ॥ मला मला मुनिजन पार न पाया ॥

आरतिओ ॥ २ ॥

आरति करता सकल जने तारया ॥ थम्ब पलोणि अगत प्रलाद उगार्या ॥

आरतिओ ॥ ३ ॥

सुरत सदावि वनरावन पोस्या ॥ नुरत मेलि ने अनहद मे नास्या

आरतिओ ॥ ४ ॥

तनकि रे गादि ने मन का विमावणा ॥ त्यारे बिराज्या हो श्याम अवन्यासि ॥

त्यारे बिराज्या हो भाव अवन्यासि ॥

आरतिओ ॥ ५ ॥

कहू तो श्री जनपुरस सनमुक वासा ॥ श्याम बिना सर्वे पड रें कासा ॥

भाव बिना सर्वे पड हूँ कासा ॥

आरतिओ ॥ ६ ॥

×

×

×

(II) हरे बाबो खेल लेलावे ने सगे न आवे जोत कला अवन्यासी ॥ हरे ॥

सकल में व्यापक तेज तमाने तो मुक्ति रागियो घेरे दासि रे ॥ हरे ॥

हरे बाबो अलगो ते अलगो ने वाहे से बलग्यो ॥

प्रित करे जेने प्यारो ॥ कोई कहू जोगि ने कोइ कहू भोगि ॥

आप मकल थकि न्यारो ॥ हरे ॥

हरे बाबो रग म रास्यो ने नुरत मे नास्यो ॥

बालक थ घेरे आव्यो ॥

दासमुकन कहू गरिव तमारो ने तो हरि चरण चित्त भासो ॥

×

×

×

(III) आरतिओ हरि ने समर सतमन ज्ञानि करो मादु आरति

प्रतमि मे पादव ठपज्या ने वस्या नव लवहे ॥

वेद भ्रम्माजि ना पुख्यारे ॥ पुख्या भ्रम्माह रे ॥ करो मादु आरति ॥

दसरत ने घेरे अवतर्या ने वेद्यो वनवास रे ॥ गट लका डारियोरे ॥

कोट लका डारियो रे सँदियो रावण रे ॥ करो सादु आरति ॥

वसुदेव ने घेरे अवतर्या ने जुग मे आनद रे ॥ कस मामो मारियोरे ॥

मनुर मे खेल्या रासरे ॥ करो सादु आरति ॥

आदिक रवा रूपे ऋहा गुजरि बहु रगरे ॥ देवता मे श्याम सोइ ॥
 देवता में माव सोइ, तिरय मे माहि रे ॥ करो साहु आरति ॥
 जेना पिता पुरा गुह सुरा साहु ने मल्या श्याम रे ॥
 दास जिवण नि विनति रे ॥ तमे सुणिलो माराज रे ॥
 सुणिलो श्री श्याम रे ॥ करो साहु आरति ॥

×

×

×

(८) लोक वार्ताएँ (Folk tales)

“एक आमण भ्रतो । पणि ने परदेस कमावा ग्यो । कमाइ भमाइ ने बार बरे बेरे पातो भाव्यो । बेरे भावि ने सब ठिकठाक करि ने भेने बड नु आणु लेवा हरि ग्यो । वाट मे एक दोब बल्लु भ्रतो ने भेणु दोब में एक हाप राँपडा मे बल्लो ने बुम पाडतो भ्रतो । आमण ने जोइ ने सापे क्यु के माइ, मने वसाव । आमण के के गुणना भाइ भवगुण थाय ते तु मने खाइ जाय एटले श्री तो तने नें वसावु । सापे खीब कालावाला कर्पा एटले आमण भेने बारतो काडयो । बारते भावि ने साप के के श्री तो तने खी । आमण के के बार बरे श्री बेरे भाव्यो सो ने मारे बी नु आणु करवा जी सो । साप क्युके आणु करि ने बल्लो घावतारे खी । आमण सारे पुगो । भाट दाडा द्यो पण भनपाणि नें भावे । भेने साले पुस्तु के जिजाजि उवास केम रो सो ? आमण सब बात माडि ने के खेबलावि । साले क्यु के साप भजि वेटो नें भोवे, तमे सस्ता सोडि दो । आणु वदा क्यु ने आमण ने भेने बी सापना रापडा कने भाव्ये के तरत साप भावि ने भाडो उवो द्यो । साप के श्री तारि वाट जोतो तो । भवे खी । आमण नि बी तो पोक मेलि ने रोवा माडि । साप के के तु सामि रे । खीब धन भाय डाट्यु से ते लै जा ने भा बुटि से ते जे तने सताव वा सामु भावे भेने भडाडि देजे ते असम थै जासे । भेम के ने जेवो साप आमण ने खावा ग्यो के तरत पेलि बाइये बुटि साप ने भडाडि दिदि । साप तो तरत असम थै ग्यो । आमण खीब राजि ग्यो ने घणि बी बे धन लै ने बेरे भाव्य ने खाइ पो ने भजा कर्पा ! कर्पा पुटे नें करे ऐना गह खोटा ॥ ”

(११)

“एक डोइ ने एक जवान वेटो भ्रतो । जेम तेम करि ने डोइए तणसे रुपिया बेटा नि सगाइ बल्ले भेगा करि मेल्या भ्रता । डोइ खाटला मे माँदि पडि । भेवामे मेलो मरारतो भ्रतो । वेटे क्यु के भाइ मने पैसा भाल भौए मेलो जोइ भावु । डोइए क्युके तणसे मे भा तण रुपिया लैजा । वेटे तण रुपिया देवा दिदा ने विजा सब लै ग्यो । मेला मे थकि एक साप लिदो, एक खुडो (पोपट) लिदो ने एक मनाडि (बिल्ली) लिदि । बेरे भावि ने भाइ ने रात करि तारे भाइ तो सालि कुटि ने रोइ । थोई दाड ने डोइ तो देव लोक थै । एक दाडो साप के के मने मारे भा—बाप कने राँपडा मे मेलि भाव तने नैयान करसे । पण तु मारे बाप कने थकि भातनि मुद्रिकास माँगजे । वेटो साप मे मेलवा ग्यो । साप ने माँ—बाप खीब खुशि थ्यै ने लावनार ने मागवा क्यु । पेलो तो मुद्रिका मागी । नाग के के तारेवति नें सँबालाय ने तु दुकि थै । पण पेलो एकनो बे ने थ्यो एटले मुद्रिका भालि दिदि ने क्यु के जे जुवे इ भा मुद्रिका तने भालसे राजि थै ने भाइ तो बेरे भाव्या । विधा नि तैभारि करि करे से । माँडवो जगो ने भ्रामण वेटा ने पैतो भाइ नाइ भोई ने तै थै ने माँडवा मे वेटो ने मुद्रिका ने क्यु के देवलोक नि परि भावि जाय । खरे खर

एक रूपालि अबसरा आवि उबि । बेन लगन थै ग्य । अबसरा के के मारे रेवा पाणि ना घाट उपर सात
 माल नू मेल मदावो । भाइये तो मुद्रिका पाए मेल माग्यु ने मेल तैयार थै ग्यु । वे जोण सुक थकि रेवा
 लाग । एक दाडो पेलो तो पोपट तथा मनाडि ने लैन बन मे फरवा ग्यो तो ने पेलि तलाव ने आरे नावा
 बेटि नेवाल ओलि ने कागि थैम भुलि गै । सोनानि कागि मे सोनेरि बाल जोइ ने राजा नो कवोर केवा
 माइयो के पण्णु तो आनेस । राज हट के बाल हट ते राजाए देम देस नि दुतिए बोलावि ने खबर कडावि ।
 वे दुतिये पेला मेल नैसे जाइ ने बेटि ने जोरट थकि रोवा माडि— 'अमारे वोन अति तारे अमारा आदर
 भाव थाता ता अवे बड ने आणेज भाजि नो भावे नति पुसत ।' पेलो आदमि पासो आव्यो तारे अने वीए
 बात करि के तमारे माइए आवि हूँ ने मेल नैसे बेइ ने ककलाट करेँ सँ । पेलोके के मने तो मारे कोय आइ-माइ
 नि खबर नति । आतो कोक ठग विद्या करवा वालि दुति रांडि सँ पण पेलि बाइ ने दया आवि एटले
 वे ने मेल मे सेडावि । एक दाडो पेलो फेर बार ग्यो तारे दुति पुमे के वळ भा मेल ने सब आलालिला
 एकदम सेरते थै गइ । तारे पेली के के सेसनागनि मुद्रिका थकि सब थ्यु से । दुति के के आपीण जोव तो
 खर के आवि मुद्रिका केवि से । वळ आजे तु मागि लेजे पेलिए अने धणि पाइ मुद्रिका मागि एटले पेला
 ने वेम पद्यो ने आलवा नु क्यु । पेलि खिजाइ गै ने सुला ऊपर खाटलो डालि ने सुति । आ सब किमिया
 दुतिए भालिति को पेले लासार थै ने मुद्रिका आलि । पेला ने आगो पासो थावा दै ने एक दुति के के देक
 वो मारे आंगलि मे आवे के जरा जोवा तो दे । अटले वीए आलि दिदि ने तरत दुतिए क्यु के हे मुद्रिका
 आ मेल सेतु मारे देस साल, एटले मेल ने परि ने सब अलोप थै ग्यँ । राजा ने सेर मे जाइ ने बाइ ने मेलि
 पण बाइये क्यु के सो मैन नु मारे वरत से अटले पुरस नु मोडु नें जोव । पसे जेम को अंम करे । एक थविया
 मेल मे बाइ रेवा लागि ने पकिड ने दाणा सगाव वा मे ने सूर्यनारण नि आरादना करवा मे दाडो रातर
 काडवा लागि । आय पेलो आव्यो पण मेल के परि कोय नें दिक्कु एटले रोवा माडयो । तारे पोपट के के
 मने सिटि लकि आलो ते जे ओवे य जाइ ने खबर काडि लावु । पोपट उडता २ राजा ना सेर मे आवी
 ने एक थविया मेल मे सगो सगाव सब जनावर भेगो जाइ ने बेटो । बिजें सब सगें ने आ पोपट डलुडल
 आऊव पाडे इ जोइ ने बाइ अने कण्णे आवि तो सुडा ने गला मे सिटि जोइ । सिटि लइने वासि ने राजि थै
 तरत बलतु कागद लकि ने सुडा ने गले मादि आल्यु । पासो पेला पाय आव्यो मनाइ न ने पोपट ने लै
 ने पेलो राजा न सेर आव्यो । मुद्रिका तो दुति आटे पोर अना मोडा मे स राकति ति । अरेवा मे ओदर नि
 जान जाति'ति । मनाडिये उँदरें ना वोर ने साइ लिदो नै सब ओदर ने क्यु के दुति नें मोडा मेइ मुद्रिका
 आणि आलो तो स वोर ने सुदो करे' । सब ओदरे मेल मे पेइ ग्य ने सात मे माले सुतिति य दुति ने नाकोरा
 मे एक ओदरे पोसडि बालि एटले पेलि ने जोर नि सेंक आवि ने मोडा मेइ मुद्रिका बारति पडिगै । एकबिजु
 ओदर मुद्रिका मोडा मे साइ ने नाइ ग्यु ने जाइ नें मनाडि ने आलि एटले मनाडिए वोर ने सोडि दिदो ।
 मुद्रिका पेला ने मलि एटले अँलें क्यु के मुद्रिका आ आकु मेल पासु मारि जोनि जगा ऊपर लै जाइ ने मेलि
 दे ने पोपट नै मनाडि ने लै ने इ मेल ने अडि उबो एटले सब जण पास अत य आवि ग्य । पोताना धणि
 नें जोइ ने परि खौब खुस थै ने सब जण खाइ पि ने लेर करवा लाग । सगा बापनो ए विसवा नें
 कर वो ।

(६) 'मडलि वाक्य'

- (I) सुक्करवारि बादलि जो थावोरे रै जाय ।
वे काँटे नदिये सडें ने जल ववारण थाय ॥
- (II) भोडो भण्णि नो वर्यो करे मनक नि हाण ।
वरे करतिका नकेतरे तो करे जगत कल्याण ॥
- (III) वरे नकेतर रोयणि रेले खाँकर पान ।
तो पाके होवन हरा भरति उपर धान ॥
- (IV) कडा पडें जँए वरे इ वर माडतु थाय ।
थै जाय जो मावटु तरे लै इ जाय ॥
- (V) तेतर वरणि बादलि ने काजल वरणि रेक ।
पवन पाणि साते पडें थाय भिन ने मेक ॥
- (VI) कावेरे ने कागला ने बोळें धुघोड ।
कण नें पाके धान नो पडे काल के ठोड ॥
- (VII) गाम मे रोवें कुतर ने सेम मे रोवे हेयाल ।
गोंट गोट बादिलो नविक पडे काल ॥
- (VIII) धाय उगमणि विजलि तो कोरो काडे ताप ।
थाय आलमणि विजलि तो मन नो सताप ॥
-

विद्यापति : एक भक्त कवि

पिछले कई वर्षों से स्नातकोत्तर कक्षाओं को हिन्दी साहित्य के आदिकाल का अध्यापन करते हुए अनेक महत्वपूर्ण समस्याएँ सामने आईं। उनमें से एक महत्वपूर्ण प्रश्न कविवर विद्यापति के सम्बन्ध में उठा और वह यह कि विद्यापति एक उत्तान श्रृंगार लिखने वाले कवि हैं जिन्होंने अपने पदों के सृजन में जो वशुन किया है उसे पढ़कर कोई भी आलोचक उन्हें घोर श्रृंगारी कवि कहने में ही परम सतोष का अनुभव करता है। विद्यापति पढ़ाते हुए मुझे भी यही लगा कि विद्यापति के पद पढ़ाते समय अध्यापक स्वयं एक विचित्र स्थिति और सकट का अनुभव करता है, क्योंकि वह विशुद्ध रूप से साहित्य का अध्यापक है किसी काम भाव (सैक्स) अथवा काम सूत्रों को पढ़ाने वाला अध्येता नहीं है। विद्यापति के पदों का रचना-विषय (कान्टेंट) निश्चित रूप से अध्यापक को एक अप्रव सकोच में डाल देता है और वह जैसे वैसे उन पदों का अभिधार्थ कहकर अपना कतव्य पूरा कर देता है।

दूसरी ओर विद्यापति में कविकर्म और सृजन के ऐसे मर्म भी मिलते हैं कि उनकी कृतियाँ उन्हें मिथिला का अमर कवि बनने का गौरव प्रदान किए हुए हैं। साथ ही साथ उनकी नचारियाँ और अन्य पद पढ़कर यह बात सहज ही उठती है कि भक्ति और श्रृंगार जैसे विरोधी भावों को काव्य का विषय बनाकर विद्यापति एक ठोस व्यक्तित्व की छाप छोड़ गए हैं तो यह भी बात समझ में आने लगती है कि विद्यापति के काव्यों का सम्यक् अध्ययन कदाचित् अद्यावधि नहीं हो पाया है और यही कारण है कि विद्यापति जैसी सम्पन्न कृति को आलोचकों ने घोर श्रृंगारी कहकर एक ओर रख दिया है। इस समस्त पृष्ठ भूमि को ध्यान में रखकर हमने विद्यापति के मूल्यांकन पर कई दृष्टियों से विचार किया और इस समस्त अध्ययन का फल यह निकला कि उनके व्यक्तित्व का एक विशिष्ट पहलू स्पष्ट हुआ जिसे हम इस निबन्ध के रूप में विद्वानों के समक्ष प्रस्तुत करने का साहस कर रहे हैं। विद्यापति को किसी पूर्वाग्रह से मुक्त होकर न सोचने वाले आलोचक हमारे इस कथ्य पर नाक भी सिकोड़ सकते हैं परन्तु इन मतभेदों को हम पाठकों के निर्णय पर छोड़ अपनी बात खुलकर कहना चाहेंगे ताकि विद्यापति जैसे अमर कवि का एक मौलिक एवं दिव्य व्यक्तित्व सामने आसके जो आज तक धूमयित बनाकर उपेक्षा प्राप्त कर दिया गया। आशा है विद्वान बिना किसी पूर्वाग्रह के हमारी बात वैसी ही समझकर उसे अन्यथा न लेने की कृपा करेंगे।

मिथिला का गव गौरव चिर स्मृतव्य है। अत्यन्त प्राचीन गौरव भूमि मिथिला एक और राजपि जनक की जन्म भूमि है, (जिसे पास स्वयं शुकदेव जैसे महापंडित ज्ञान प्राप्त करने आए थे और कहते हैं जिसका एक हाथ इन्नी के वक्ष पर और दूसरा जलती अग्नि में रहता था) तो दूसरी ओर मिथिला की

जगज्जननी सीता जैसी महिमामयी नारी को जन्म देने का श्रेय प्राप्त है । मैथिल कौकिल विद्यापति इसी पुण्यशीला धरती के प्राणवान कवि थे ।

विद्यापति को लेकर हिन्दी साहित्य के अनेक विद्वानों ने अनेक प्रश्न खड़े किए हैं, जिनमें कई महत्वपूर्ण ज्ञातव्य उनकी जन्म भूमि, समय, स्थान आदि बातों के विषय में हैं । महाकवि कालिदास की भांति मैथिल कौकिल विद्यापति भी एक ही साथ कई प्रदेशों के कवि माने जाते रहे हैं । जैसे बगाल वाले उन्हें अपना कवि मानते हैं और मिथिला वाले अपना । परन्तु जन श्रुतियों से परे हटकर अन्तर्साक्ष्य और बहिर्साक्ष्य को दृष्टि में रखकर सोचने वाले कई विद्वानों ने उनके जीवन के सूत्रों पर विचार किया है और अब यह बात कई विद्वानों ने उनके जीवन के सूत्रों पर विचार किया है और अब यह बात अत्यन्त निश्चिन्ता हो गई है कि वे बंगाली न होकर मैथिल ब्राह्मण थे ।

जहाँ तक विद्यापति के ज्ञान, विद्या, और प्रतिभा का प्रश्न है यह बात असंदिग्ध है कि उन्हें अपने जीवन में ही अनेक बार अभूतपूर्व सम्मान मिले तथा उन्हें अभिनव जयदेव, महाराज, पंडित, सुकवि कठहार, राज पंडित, खेलन कवि, सरस कवि, नव कवि शैलर, कविवर, सुकवि जैसे विरूढ प्राप्त हुए । इन उपाधियों से स्पष्ट है कि वे अपने समय के उद्भ्र, प्रतिभा सम्पन्न और रूपाति लब्ध कवि थे । अपने काव्य के लिए विद्यापति स्वयं इतने आश्वस्त थे कि उसका अनुमान विद्वान इस चतुष्पदी से लगा सकते हैं—

बालचंद विज्जावइ मासा
दुहु नहीं लागइ दुज्जन हासा
ओ पर मेसुर हर सिर सोहाई
ई गिण्चई पायर मन मोहइ

उक्त चतुष्पदी से स्पष्ट हो जाता है कि संस्कृत के प्रकाण्ड विद्वान होते हुए भी केशवदास की भांति उन्होंने लोकभाषा को उपेक्षा की दृष्टि से नहीं देखा । अपने काव्यों की भाषा पर उन्हें स्वयं बहुत गव था ।

अपने जीवन काल में विद्यापति ने बारह कृतियों की रचना की । ये कृतियाँ हैं—भू परिक्रमा, पुरुष परीक्षा, लिखनावली, विभागसार, शैव सर्वस्वसार, गंगा वाक्यावली, दुर्गा भक्ति तरंगिणी, दान वाक्यावली, गयापत्तनक, वर्षकृत्य पाण्डव विजय आदि । उनकी कीर्तिलता अप्रमश में और कीर्तिपताका अप्रमश और संस्कृत दोनों में विरचित हैं तथा विद्यापति पदावली मैथिल भाषा में । अपनी पदावली में उन्होंने जो गीत लिखे हैं, कहते हैं उनके माधुर्य पर गद्गद हो चैतन्य उन्हें गाते गाते मूर्छित हो जाते थे ।

गीति तत्त्वों की दृष्टि से भी विद्यापति की पदावली स्वयं में एक दिव्य कृति है । गीति काव्य में व्यक्ति तत्त्व, गेयता, सक्षिप्ता प्रेम की उत्कटता, अभिव्यक्ति की तीव्रता, आवोन्माद तथा भाषा निराशा की धारा श्रवाध गति से प्रवाहमान रहती है साथ ही कवि की विषयानुभूति एवं व्यापार एवं उसके सूटम हृदयों-द्वारा उसके काव्य में संगीत के अपूर्व मार्दव में व्यक्त होते हैं । विद्यापति के काव्य में व्यक्तिगत विचार नहीं के बराबर हैं परन्तु नसमें गीत काव्य के उक्त सभी गुणों के साथ आवोन्माद की प्रचण्ड धारा वर्षाकालीन तीव्र शैवालिन की वेग से किसी भी प्रकार कम नहीं है ।

राधा कृष्ण तथा उनकी अनेक लीलाएँ ही उनकी पदावली के विषय हैं । उनके काव्य में शृगार का प्रस्फुटन स्फुट रूप में मिलता है । शृगारिक पदों में अनुभूति की तीव्रता गेयता से समन्वय कर उन्हें

विदग्ध गीतकार ठहराती है। गीति काव्य की दृष्टि से हम उन पर अन्यत्र विचार करेंगे। यहाँ उनकी पदावली के आधार पर हम उनका व्यक्तित्व निर्धारित करना चाहते हैं।

विद्यापति के पदों को प्रमुख रूप से हम तीन भागों में बांट सकते हैं—

१—शृ गारिक

२—भक्ति रसात्मक तथा

३—विविध विषयक पद

विद्यापति के जितने पद राधाकृष्ण के वर्णन सम्बन्धी अथवा नायक नायिकाओं पर लिखे गए हैं, सब शृ गारिक हैं। महेशदाणी, नचारिया दुर्गा गौरी तथा गंगा से सम्बद्ध पद दूसरी श्रेणी में एवं प्रहेलिका कूट आदि पद और शिव सिंह युद्ध वर्णन तृतीय श्रेणी के अंतर्गत आते हैं।

इन सभी पदों को लेकर विद्वानों ने उनके लिए एक भारी विवादास्पद प्रश्न यह खड़ा किया है कि क्या विद्यापति भक्त कवि थे या शृ गारिक? अब तक इसी प्रश्न को लेकर आलोचकों ने कई पुस्तकें लिखी हैं और इन पदों के आधार पर सबने यही निर्णय लिया है कि विद्यापति घोर शृ गारिक कवि थे।

डॉ० रामकुमार वर्मा लिखते हैं—“विद्यापति के भक्त हृदय का रूप उनकी वासनामयी कल्पना के आवरण में छिप जाता है। उन्हें तो सब स्नाता और कय सन्धि के चंचल और कामोद्दीपक भावों की लड़ियाँ गूथनी थीं। कय सन्धि में ईश्वर से सन्धि कहा? सब स्नाता में ईश्वर से नाता कहा? अभिसार में भक्ति का सार कहा? उनकी कविता विलास की सामग्री है, उपासना की साधना नहीं।”

डॉ० वर्मा जैसे प्रबुद्ध आलोचक ने विदित नहीं यह निर्णय किस आधार पर लिया है। इस सम्बन्ध में हमारा उनसे गहरा मतभेद है।

श्री विनय कुमार सरकार, श्री रामवृक्ष बेनीपुरी, गुणानन्द जुयाल, श्री कुमुद विद्यालकार—सभी ने उनके भक्त होने में बाधा उपस्थित की है। श्री विद्यालकार कुमुद लिखते हैं—“ध्यान पूर्वक विचार करने से सधिकांश के परम रसिक कवि विद्यापति को भक्त कवि की श्रेणी में रखना केवल भ्रम ही नहीं कवि के साथ अन्याय भी होगा। निश्चय ही कवि ने राधाकृष्ण के नामों का उपयोग भक्ति के लिए नहीं किया है।”

आलोचकों के उक्त सभी निष्कर्षों से हमारा मतभेद है। हम नहीं समझते कि इन विद्वानों ने तटस्थ होकर तथा विद्यापति का गहराई से अध्ययन कर यह निर्णय दिया हो। वास्तव में विद्यापति को घोर शृ गारिक मानना उनकी अन्तःचेतना, व्यक्तित्व, उनके दर्शन तथा पृष्ठभूमि जन्म सभी मूल तत्वों की भारी अवहेलना होगी।

विद्यापति भक्त थे या शृ गारिक इसको समझने के लिए हमें उनके विचार-दर्शन, अंतःचेतना की पृष्ठभूमि, जीवन के मूलतत्त्व तथा उनके पूर्ववर्ती साहित्य की परंपरा का अध्ययन करना होगा। हम समझते हैं, आलोचकों ने उन्हें घोर शृ गारिक ठहराने के अब तक जो भी निर्णय लिए हैं वे केवल उनकी पदावली के पाठ और उसके रचना विषय को लेकर ही लिए हैं। कवि के मूल तत्व, साहित्य की धारा तथा उसकी तत्कालीन मुख्य प्रवृत्तियों पर उन्होंने कदाचित् ही विचार किया हो। यदि विद्वान आलोचक विद्यापति के समय की धार्मिक, दार्शनिक एवं साहित्यिक धाराओं का गहराई से अध्ययन करते तो वे विद्यापति के व्यक्तित्व

और कर्तव्य के साथ न्याय कर पाते और शायद तब स्थिति वह नहीं होती, जो आज है और हमारी यह निश्चित मान्यता है कि तब उनके हाथ से मिथिला के अमर कवि का इतना अहित भी नहीं होता। किमी के काव्य को श्रृंगारिक कहना और बात है (और उससे हमें कोई आपत्ति भी नहीं) पर उसे केवल ऊपरी दृष्टि से देखकर उनके काव्य को कामक्रीड़ा जन्य विलास की सामग्री आदि कहकर लाञ्छित करना दूसरा बात है। एक बात में मूल्यांकन है और दूसरी बात में उसके प्रति किया गया लाञ्छन है जिसे वस्तुतः किसी भी प्रकार उचित नहीं कहा जा सकता। प्रस्तुत निबन्ध में विद्यापति के सृजन की विभिन्न परिस्थितियों के अंतराल में जाकर विशिष्ट अध्ययन प्रस्तुत किया गया है जिसमें विद्यापति सम्बन्धी पूर्व मान्यताओं के प्रतिकूल अनेक तथ्य मिलेंगे। हिन्दी साहित्य की १३वीं तथा १४वीं शताब्दी की साहित्यिक, सामाजिक धार्मिक और दार्शनिक पृष्ठभूमि का अध्ययन कर यदि विद्वान आलोचक विद्यापति के काव्य का मूल्यांकन करते तो शायद वह "धोर श्रृंगारी" का खिताब न मिलता। हमारे विचार से विद्यापति एक सक्त कवि थे और श्रृंगार उनका वृष्य विषय था और इस श्रृंगार वरुण के माध्यम से ही उन्होंने अपने अपने कर्तृत्व को सक्त के रूप में प्रस्तुत किया है। विद्वानों के परिशोध के लिए हम अद्यावधि सारी सामग्री प्रस्तुत कर रहे हैं।

महात्मा बुद्ध के निर्वाण के बाद बौद्ध धर्म महायान और हीनयान इन दो सम्प्रदायों में विभक्त हो गया। हीनयान, हीन माना गया और महायान क्रमशः भ्रमयान, वाममार्ग एवं वज्रयान के रूप में परिवर्तित हो गया। इसी भ्रमयान के प्रसिद्ध आचार्य नागार्जुन थे और नागार्जुन के "शून्यवाद" का विकसित रूप "सहज यान" था। सिद्ध सिद्धान्त सहजयानी थे। इसमें जन्ममय, डाकिनी, पूराकिनी, अभिसार यन्त्र पूजा, पंचमहार आदि का विकास हुआ। भैरवी चक्र और मंडुन आदि भी इसमें शामिल थे। मंडुन छह प्रकार की सिद्धियों का दाता था। साधकों ने इसीलिए इसे महामुख नाम दिया। यही इसकी अंतिम अवस्था थी। बौद्ध धर्म के हीनयान के विकसित रूपों की परम्परा प्रभाव रूप से चल रही थी। तान्त्रिकों की यह महामुख की भावना का सिद्धान्त बौद्धमत की निर्वाण की भावना से विकसित हुआ है। अब मंडुन के लिए स्त्री की आवश्यकता हुई, अतः उसका महत्त्व बढ़ा। इस महामुख का बड़ा रहस्यमय वरुण मिलता है। यह मुद्रासाधना (स्त्री साधना) से मिलता जुलता है। ये मुद्राएं—कर्ममुद्रा, महामुद्रा, धर्ममुद्रा तथा समयमुद्रा चार प्रकार की हैं। इन मुद्राओं से जो आनंद मिलना है, वह भी आनंद, परमानंद, विरमानंद और सहजानंद आदि चार प्रकार का है। इस प्रकार की स्त्री साधना ही इसमें प्रमुख थी। यद्यपि साहित्यिक सिद्धों ने वज्रयान से विमुख होकर स्त्री को व्यर्थ बताया पर स्त्री की भावना दवे रूप से चलती रही और इसीलिए सत्तारूपी विष की मुक्ति के लिए स्त्री रूपी विष को परमावश्यकता बताई गई। "विषस्य विषमोपबन्धम्"। इसलिए भोग में निर्वाण की साधना सिद्ध साहित्य में देखने को मिलती है। जीवन की स्वाभाविक प्रवृत्तियों में विषयार्थ रस के कारण ही सिद्धों का यह सम्प्रदाय "सहजयान" कहलाता है।

इसी सहजयान की यह परंपरा साहित्य में आगे बढ़ी और साधना की इस धारा के उम्र सम्प्रदाय का प्रभाव वैष्णव धारा पर भी पड़ा। वैष्णव धारा के कवियों ने इस बौद्ध सहजयान की वैष्णवी रूप में प्रतिष्ठित किया। सहजयान के इस वैष्णवीकरण पर अभी तक विद्वानों ने विचार नहीं रिया है। वैष्णव कवियों ने जो भी प्रेम गीत गाए हैं, उनमें ईश्वर के प्रति प्रेम या तो स्वकीया प्रेम का आदर्श उक्त बना या परकीया प्रेम का। पर सहजयान की स्त्री साधना दोनों में विद्यमान रही।

इन दार्शनिक तत्वों से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि बौद्ध सहजयान में योगिक क्रियाएँ ही मुख्य थी। उसके दार्शनिक तत्व बौद्ध महायान के सिद्धान्त थे। वास्तव में गुह्य साधना काम क्रीडाजन्य आनन्द को अलौकिक योगिक आनन्द में परिणित करने के लिए ही की जाती थी। इस प्रकार इस स्त्री साधना के तत्व से परकीया प्रेम को घीरे घीरे सफलता मिलने लगी और उसका प्रभाव चण्डीदास के प्रेम गीतों पर देखा जा सकता है। चण्डीदास, कहते हैं, रामा नामक एक घोबो की स्त्री से प्रेम करते थे जो सहजिया सम्प्रदाय का ही प्रभाव था, परन्तु यह केवल किंवदन्ती ही कही जाती है और इतिहास इस तथ्य की पुष्टि नहीं करता। जो हो, पर इतना अवश्य सत्य है कि चण्डीदास सहजिया साधक थे। यो भी बगाल का चैतन्य गौडीय सम्प्रदाय मधुर भाव की उपासना को ही प्रधानता देता है। सिद्धों की इस स्त्रीसाधना का प्रभाव इस सम्प्रदाय पर अवश्य पड़ा होगा, क्योंकि माधुर्य भाव मात्र स्त्री भाव को ही प्रधानता देता है। काम क्रीडा जन्य यह आनन्द की साधना इसी काल में आगे बढ़ी। इसी साधना के साथ शिव और शक्ति का सम्बन्ध जुड़ा, जो बौद्ध दर्शन में प्रज्ञा और उपाय के रूप में था। यही परंपरा आगे चलकर रस एव रति के रूप में कृष्ण व राधा बन कर वैष्णव सहजिया सम्प्रदाय में उतरी। ब्रज में कृष्ण को रसेश कहा गया है और राधा-कृष्ण के अंतरंग विहार को अत्यन्त गुह्य माना गया है। निम्बाक राधावल्लभ, हरिदासी और चैतन्य गौडीय सम्प्रदाय सभी का मूल भाव माधुर्य है। इस स्त्री भाव की साधना को ब्रज में वृन्दावन भाव और इस रस को ब्रज रस कहा जाता है। तथा यह विहार क्रीडा अन्तरंग लीला का रूप धारण किए हैं। इस प्रकार सहजयान का वैष्णवी स्वरूप रस और रति, राधा और कृष्ण और लीला आदि तत्वों के रूप में परिणित होता दिखाई पड़ता है। यही राधा कृष्ण इन भक्त कवियों के वर्ण्य विषय बने और जयदेव, विद्यापति ने राधाकृष्ण के प्रेम गीत गाए। विष्णु के दस अवतारों में राम व कृष्ण ही काव्य के प्रमुख प्रेरक बने और गौडीय वैष्णव काव्य के आदि कवियों ने कृष्ण को अपनाया। राम को कवियों ने मर्यादा पुरुषोत्तम कहकर उनका नायकत्व स्थापित किया और कृष्ण को लीलाधारी। परन्तु रामभक्ति में रसिक सम्प्रदाय और रामभक्ति काव्य में माधुर्योपासना पर जो शोध कार्य सामने आए हैं उनसे राम के जीवन में माधुर्य तत्व और राम भक्ति में मधुरोपासना का एक नया अध्याय खुला है। और कृष्ण का जीवन तो माधुर्य प्रेरित था ही। अतः इन सभी बातों से माधुर्य भाव की प्रति व्यति स्पष्ट होती है। उक्त कथ्यों से निष्कर्ष यह निकला कि सहजयान की योगिक साधना ने इस वैष्णव प्रेम साधना को अत्यन्त प्रभावित किया है अतः यह कहना अमत्य होगा कि चैतन्य का सम्प्रदाय पूर्ववर्ती सहजिया साधना से प्रभावित नहीं था। उसका परिनिष्ठित रूप जैसा भी है, सबको उसकी भी पर्याप्त जानकारी होनी चाहिए।

वैष्णव सहजयान ने प्रेम को मुख्य सिद्धान्त के रूप में अपनाया। गुरु की भक्ति भी इन कवियों में बौद्ध सहजयान की ही भांति है।

जब बगाल में पालवश के बाद सेनवश राज्य करने लगा तो सहजिया मत के महान कवि जयदेव का उद्भव हुआ जिन्होंने राधाकृष्ण की प्रेम लीला को वर्ण्य विषय बनाकर काव्य को श्रृंगार। विद्यापति व चण्डीदास समकालीन कवि थे। इन्होंने काव्य में परकीया प्रेम का ही आदर्श लिया।

महासुख की कल्पना इन कवियों में भी मिल जाती है। ये कवि महासुख को ब्रह्म की भांति मानते हैं। राधाकृष्ण की मिलन स्थिति को शिव व शक्ति की मिलन स्थिति के समान कहा गया है। दोनों का अलौकिक प्रेम संयोग ही सहजावस्था है। जीव का ईश्वर से प्रेम संयोग हो जाना ही आलौकिक आनन्द

प्राप्त करना है। इस प्रकार इन कवियों ने बौद्ध सहजयान की योग क्रियाओं से परिपुष्ट काम भाव से "प्रेम" तत्व ले लिया और वही प्रेम अब चण्डीदास तथा विद्यापति द्वारा आध्यात्मिकता में ढाला जाने लगा। ये परम ईश्वर को मानव-प्रेम में खोजने लगे। अतः राधा और कृष्ण ही इन भक्त कवियों के आधार बने। राधा को कृष्ण की शक्ति जानकर कृष्ण को पारब्रह्म के रूप में माना गया। कृष्ण में भोक्ता और भोग्य दो तत्व अभिहित किए गए। दोनों का सम्बन्ध नित्य तथा अक्षर माना गया। राधा भोग्य रही, कृष्ण भोक्ता और वृन्दा का मनोहारी बन ही इनका लीलाधाम समझा गया। इस प्रकार इन दोनों के इस अंतरण प्रेम का विद्यापति ने मानवीय प्रेम के रूप में प्रस्तुत किया और प्रेम की भावना परकीया इसलिए रखी गई कि उसमें असाधारण उत्कटता हो। निष्कर्षतः विद्यापति ने इस धारणा को आदर्श बनाया कि भक्त को भगवान से ऐसा ही प्रेम करना चाहिए जैसा परकीया अपने प्रेमी से करती है। उक्त समस्त विश्लेषण इसलिए प्रस्तुत किया गया है कि विद्यापति की कवि परंपरा स्पष्ट हो जाय और विद्वानों के सामने यह बात खुले कि वे किस सम्प्रदाय के दर्शन से प्रभावित कवि थे।

"विद्यापति भक्त थे"—इस महत्वपूर्ण स्थापना की अभिसिद्धि के लिए हम और अनेक मौलिक मान्यताओं को विद्वानों के सामने रखना चाहते हैं। हो सकता है वे निष्कर्ष उन्हें भी रुचें और विद्यापति सम्बन्धी पूर्वाग्रह नई मान्यता में परिणित हो जाय। इसके लिए हम कुछ अप्राकृतिक नियम प्रस्तुत कर रहे हैं—

१-विद्यापति सगुण वैष्णव सहजिया सम्प्रदाय के कवि थे।

२-सहजिया दर्शन से प्रभावित होकर ही उन्होंने प्रेम तत्व या परकीया प्रेम को जीवन का लक्ष्य समझा।

३ इस सदर्भ में हम डॉ० हजारी प्रसाद द्विवेदी के 'साहित्य के माध्यम से धार्मिक सबंध' नामक निबंध में प्रकट किए कुछ विचारों को प्रकट करने का लोभ सवरण नहीं कर पा रहे— मध्यकाल के भक्त कवियों को समझने के लिए हमें थोड़ा सा वर्तमान काल से निकलना पड़ेगा। हम जिस वातावरण में शिक्षित हुए हैं उसकी एक बड़ी विशेषता यह है कि उसने हमारी समस्त प्राचीन अनुश्रुतिक धारणाओं से हमें अलग बिच्छिन्न कर दिया है। यदि हम संपूर्ण रूप से विच्छिन्न भी हो गए होते तो हम आधुनिक ढंग से सोचने की अनाविर हृष्टि पा सकते। परन्तु हम पूर्ण रूप से अनुश्रुतियों से विच्छिन्न भी नहीं हुए हैं और उन्हें जानते भी नहीं हैं नतीजा यह हुआ कि श्री कृष्ण का नाम लेते ही हम पूर्णानन्द वन विग्रह की सोचें बिना नहीं रहते और फिर भी गोपियों के साथ उनकी रास लीला की बात समझ नहीं सकते अर्थात् श्री कृष्ण को तो हम परम देवता का रूप मान लेते हैं। और आगे चलकर हम सारी कथा को तदनुरूप नहीं समझ पाते। इस अवयवचरी दृष्टि का परिणाम यह हुआ कि हम वैष्णव कवियों की कविता को न तो उनके तत्त्ववाद निरपेक्ष रूप में देख पाते हैं और न तत्त्ववाद सापेक्ष रूप में। हम भट्ट कह उठते हैं कि भगवान के नाम पर ये क्या ऊल जलूल बातें हैं और न तत्त्ववाद सापेक्ष रूप में। हम भट्ट कह उठते हैं कि भगवान के नाम पर ये क्या ऊल जलूल बातें हैं। यदि सूरदास के श्री कृष्ण और राधा, कालिदास के दुष्यन्त और अनुसुता की भांति प्रेमी और प्रेमिका होते तो बात हमारे लिए सहज हो जाती। पर न तो वे ग्राह्य ही हैं और न हमें उनके अप्राकृतिक व्यवहार की वास्तविक धारणा ही है, इसलिए हम न तो वैष्णव कवियों की कविताओं को विशुद्ध वाक्य की कसौटी पर ही कस सकते हैं और न विशुद्ध भक्त की दृष्टि से ही अपना सकते हैं। हम मध्यकाल के भक्त कवि का गलत किनारे से देखना शुरू करते हैं और भाषा मूषा जो कुछ हाथ लगना है उसी से या नो मुँहना उठाने का गद्गद हो जाते हैं।

उक्त उद्धरण से स्पष्ट होता है कि भक्त कवि की कृतियों का सही मूल्यांकन करने में हम आधुनिक दृष्टि का उपयोग न करें। इस भ्रमपूर्ण उपनयन को उतारने के बाद ही हम उनके काव्य और व्यक्तित्व को आकने की अनाविल दृष्टि पा सकते हैं अपने एक और लीला और भक्ति निबंध में द्विवेदी जी ने चैतन्य देव और राय रामानंद का एक सवाद प्रस्तुत किया है। चैतन्य देव ने राय रामानंद से जब पूछा, “विद्वन्, तुम भक्ति किसे कहते हो?” उन्होंने भक्ति के लिए क्रमशः स्वधर्माचरण, प्रेम, कर्मा का अपण, दास्य प्रेम, सख्य प्रेम, कान्ता भाव आदि उत्तर दिए पर अन्त में राधाभाव ही प्रमुख उत्तर रहा। महाप्रभु ने इस अंतिम उत्तर के लिए उनसे प्रमाण मांगा। प्रमाण में राय रामानंद ने गीत गोविंद का ही मत उद्धृत किया और कहा—“मगवान श्रीकृष्ण ने राधा को हृदय में धारण करके अन्यान्य ब्रज मुन्दरियों को त्याग दिया था। अतः कान्ता भाव में राधा भाव ही सर्व श्रेष्ठ ठहरा। यही राधा भाव जयदेव ने भागवत पुराण परंपरा से अलग रखा है। भागवत में वही राधा का नाम तक नहीं है।

हमारी विद्यापति सम्बन्धी इस मान्यता की पुष्टि में हम आचार्य द्विवेदी के एक उद्धरण को और रखना चाहेंगे जिसमें विद्वान् आलोचकों ने जयदेव से प्रभावित विद्यापति के लक्ष्यों तथा मूल तत्वों का स्पष्टीकरण किया है— “मगवान् ने जितने सबन्धों की करपना हो सकती है उनमें कान्ता भाव का प्रेम ही श्रेष्ठ माना गया है। वैष्णव भक्तों ने इस सम्बन्ध को इतने सरस ढंग से व्यक्त किया है कि भारतीय साहित्य अन्य साधारण अलौकिक रस का समुद्र बन गया है।”

इस बात से यह धारणा स्पष्ट होती है कि कान्ता भाव का वैष्णव भक्तों से कितना गहरा लगाव रहा है। वस्तुतः विद्यापति को यह परंपरा जयदेव से यात्री के रूप में मिली जिसका प्रमुख लक्ष्य था प्रेम (परकीया प्रेम) वर्णन और हम विद्यापति को इसी भाग पर दृढ़ता से बढता हुआ पाते हैं।

इस तरह यह निष्कर्ष निकला कि सगुण वैष्णव सहजयान मत का यह प्रेमी कवि परकीया प्रेम में ही मोक्ष और महासुख की कल्पना करता था।

प्रायः आलोचक वगैरे उन्हें उक्तान् शृंगारी कवि सिद्ध करने के लिए उनके इस पद को उद्धृत करते हैं—

नीची वधन हरि किए दूर
एहो पये तोर मनोरथ पूर
विहर से रहसि हेरने कोन काम
से नहि सह बसि हमर परान
परिजनि सुनि सुनि तेजब निसास
लहु लहु रमह सखी जन पास

उक्त पद में कवि ने राधा-कृष्ण के मिलन एवं सम्भोग का वर्णन किया है जिसे अश्लील कहा जाता है, पर आलोचक यही नहीं सोचते कि साधना जन्य स्थितियों को एवं मिलन महासुख को वर्ण्य विषय बनाने वाले इस कवि को उक्त पद लिखने में क्या शिथिल हो सकती थी? उनके लिए यह सभी वर्णन महासुख की कामना का प्रयास था। ऐसे वर्णनों को अश्लील कहने तथा कवि को विलास की सामग्री मात्र प्रस्तुत करने वाला कहने के पूर्व हमें कुछ और महत्वपूर्ण बातों पर भी विचार करना चाहिए। उनमें से कुछ इस प्रकार हैं —

विद्यापति ने राधाकृष्ण का प्रेम स्वकीया का नहीं अपनाया, क्योंकि वैवाहिक वधनो व नित्य सहवास से उसमें तीव्रता नहीं रहती। हिन्दी साहित्य की दार्शनिक पृष्ठभूमि में परकीया प्रेम पर एक अभिमत प्रकट किया गया है—“प्रेम तो परकीया का ही आदर्श है जिसमें सारे सामाजिक वधनो का तिरस्कार कर विविध उपायो से परकीया अपनी आत्म विमोचनस्थिति में पर पति से मिलने में कोर कसर नहीं उठा रखती। यह प्रेम किसी स्वार्थ के लिए नहीं होता, प्रेम के लिए ही होता है।” और विद्यापति ने इसीलिए परकीया को अपने काव्य का आदर्श बनाया है।

राधा और कृष्ण के इसी स्वरूप को वष्य विषय बनाकर इस भक्त कवि ने काव्य में प्रस्तुत किया ताकि उसमें भावोन्मेष तथा प्रेम की उत्कटता चरम पर हो और वह परम तन्मयता से उसमें डूबा भी है। राधा और कृष्ण के सयोग और वियोग के जितने चित्र कवि ने प्रस्तुत किए हैं वे अत्यन्त मुक्तता और तल्लीनता से लिए हैं। उसे क्या पता था कि कालान्तर में विद्वान उसकी परंपरा, सम्प्रदाय पृष्ठभूमि, जन्म परिस्थितियाँ और उसके जीवन दर्शन पर सोचे बिना ही उसको घोर श्रु गारिक या विलासपूर्ण सामग्री प्रस्तुत करने वाला कवि कहेंगे। और भी यो साधक को इन बातों की कभी चिन्ता नहीं होती। भावोन्मेष में वह रति भाव को भी बड़े सामर्थ्य एवं मुक्तता से कह जाता है।

परकीया के चित्रण में इन वैष्णव सहजयानी भक्तों को किसी सामाजिक अनुशासन का भी क्या भय हो सकता था और इसीलिए विद्यापति के साथ साथ चंडीदास के सयोग वर्णनों में भी विद्यापति की भाँति अश्लीलता (विद्वानों के शब्दों में) छा गई है। वे तो उन्मुक्त हो कर महामुख की कल्पना में ही यह सब लिखते हैं।

विद्यापति की उत्तान श्रु गार जयदेव द्वारा ज्यो का त्यों परम्परा में मिला। क्या जयदेव के चित्रण अश्लील नहीं कहे जा सकते ?

विद्यापति के लिए राधा-कृष्ण की सयोग लीला जीव एवं ईश्वर की मिलनानुभवा का प्रतीक थी।

चैतन्य ने तो अपने आपको राधा ही मान लिया था उनका ध्येय भी स्वयं पर कृष्ण को रिक्ताना था। वे कृष्ण के आकर्षण में तल्लीन थे।

कृष्ण के लिए चैतन्य को भी विद्यापति ने राधा की तरह वियोग में घटो रोते और मूर्छित होते देखा तो उनमें भी इस प्रवृत्ति ने तीव्रता से घर किया। पर विद्यापति ने यह राधा भाव, सखी भाव के रूप में ग्रहण किया है। वैष्णव कवियों ने भी इस सखी भाव को ही अधिक अपनाया है। विद्यापति स्वयं को कृष्ण की सखी के रूप में ही कल्पित करते थे। ऐसी सखी, जो स्वयं कृष्ण से मयोग नहीं चाहती थी, बरन् वह कृष्ण और राधा की प्रेम झीड़ा, सयोग झीड़ा और अंतरंग लीला को अभ्यास देना कर महामुख प्राप्त करती रह, यही उसका अमोघ था।

वृन्दावन में होने वाली नित्य लीला ही उनके लिए शाश्वत महामुल की बनना थी। चैतन्य गौड़ीय सम्प्रदाय और उसके समकालीन राज के अन्य सभी सम्प्रदायों में उस महामुल की नीना का असाधारण महत्व दिया गया है। कृष्ण ने घाठ सखा और राधा की घाठ सखियाँ ही उग लीला में प्रवेश पाने की अधिकारिणी हैं। कृष्ण को ईश्वर के रूप में और राधा को उनकी परम प्रादा मन्त्रि के

रूप में ग्रहण कर जीव को उस माधुर्य लीला देखने को लालायित बताया गया है। उस लीला में सयोग शृंगार का सुन्दर रूप देखने को मिलता है। उसमें शृंगार की कहीं कोई उत्तानता नहीं मानी जाती। उस लीला में किसी को भी प्रवेश पाने का अधिकार नहीं। केवल राधा की अन्तरंग सखिया ही उसमें जाने की अधिकारिणी मानी गई हैं। विद्यापति ने इसीलिए सखी भाव को ग्रहण कर निर्मय होकर अभिसार, शृंगार, सयोग आदि के मुक्त वर्णन किए हैं। ये वर्णन केवल अपने काम्य को रिक्ताने के लिए ही हैं और इसीलिए इनमें अभिव्यक्ति की सरलता, प्रगाढ़ तन्मयता और प्रेम की पूर्ण उत्कटता है। उसमें कहीं भी भिन्न और सकोच को स्थान नहीं है।

विद्यापति चैतन्य की भाँति राधा और कृष्ण की प्रेम लीला की भाँकी पाने के लिए जिज्ञासु रहते थे और इसी लालसा पूर्ति के चित्र उनके काव्य में है जो उनकी महासुख दशा के मार्मिक स्वप्न और तज्जन्य आध्यात्म के संदेश देते हैं। इस सदर्भ में एक प्रश्न यह उठ सकता है कि क्या आखी देखा वर्णन करने या अश्लील वर्णन करने के लिए ही विद्यापति ने सखी भाव अपनाया था? तो उसके लिए कहा जा सकता है कि वे जीव की सत्ता भगवान से भिन्न मानते थे। जीव और भगवान कभी एक नहीं हो सकते। इसलिए जीव को भगवान की लीला देखने को मिल जाय तो वह उसके लिए एक दुर्लभ प्राप्ति होगी। यों यह जीवात्मा कृष्ण की तदस्य शक्ति अर्थात् प्रकृति ही है और वह पुरुष है इसका उसे अभिमान है अतः शक्ति को प्राप्त करने के लिए एव पुरुषत्व का दम दूर करने के लिए ही उन्होंने यह सखी भाव अपनाया। यह कहा जाता है कि ब्रज की यह लीला इतनी महान और गोपनीय है कि ब्रज में हुए ऐतिहासिक राधा-कृष्ण को भी इसमें प्रवेश का अधिकार नहीं है। लेकिन विद्यापति वृन्दावन के इन्हीं ऐतिहासिक राधा-कृष्ण को लेकर उस अनिर्वचनीय लीला का स्मरण, जो महासुख भरी बनकर सदैव हृष्या करती है, इन्हीं लीलाओं के वर्णन में तीव्रानुभूति लाकर करना चाहते थे। यही उनके लिए परम-सुख था। अतः उनका यह लौकिक लीलाओं का ज्ञान, जिन्हे हम अस्वस्थ, अश्लील या उत्तान शृंगार कहते हैं, वस्तुतः अलौकिक लीला का ही गान था।

विद्यापति ने राधा-कृष्ण की लीलाओं का सखी रूप में भावनाकर यह जो यथार्थ वर्णन किया है, यह कभी अस्वाभाविक नहीं हो सकता, क्योंकि साधारण स्त्रियों में भी अभिसार, शृंगार और उत्कट काम भावनाओं का स्थायी रूप में होना प्राकृतिक है। इसलिए यदि विद्यापति ने लीलाधारी की प्रणयवस्था अथवा राधाकृष्ण के सयोग के चित्र प्रस्तुत किए, नायक को उत्तेजित करने के उदाहरण उपस्थित किये, सब स्नाता को निरखा, वियोग में विरह पीडित दिखाया और नखशिख वर्णन कर कथं सन्नि कराई तो क्या अनुचित किया। विद्यापति का जीवन दर्शन तो कहता है, यह सब उन्होंने उत्कृष्ट ष क या महासुख के प्रति असाधारण जिज्ञासु या भक्त बनकर ही यह सब किया।

विद्यापति को असाधारण विश्वास था कि लौकिक लीला के गायन से ही सखी रूप में जीव नित्य लीला में प्रवेश पा सकता है अन्यथा महासुख की लीलाओं में पुरुष को लीला भवन के द्वार पर ही 'प्रवेश निषेध' देखकर प्रवेश के लिए अत्यन्त सशक्त हो जाना पड़ेगा। वस्तुतः भक्त अद्वैतवादियों की तरह स्वयं को भगवान में मिलाकर एकत्व नहीं चाहता। वह तो अपना अस्तित्व स्वतंत्र रखना चाहता है और अपने स्वतंत्र अस्तित्व से ही भगवान की लीलाओं का आनन्द उठाना चाहता है।

एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण सत्य यह भी सामने आता है कि चैतन्य के वाद वैष्णव भक्त कवियों ने यह विश्वास असाधारण गति से बढ़ा कि प्रत्येक व्यक्ति में कृष्ण का स्वरूप है, जो लौकिक भावना या लौकिक जीवन से मिला है। लौकिक जीवन में दूसरा तत्व रूप राधा का अंश है। अतः इस भावना ने और अधिक तीव्रता पकड़ी कि प्रत्येक व्यक्ति कृष्ण है और प्रत्येक नारी, जो रूपवती है, राधा है और विद्यापति ने शिवासिंह तथा लखिमारानी को इन्हीं कारणों से निरन्तर अपने पदों में सर्वोच्चित किया है। इस प्रकार हिंदू तांत्रिकों का यह सिद्धान्त कि प्रत्येक पुरुष शिव है और हर नारी शक्ति, असत्य नहीं है। बौद्ध दशन में वही शून्य या करुणा, प्रज्ञा या उपाय के रूप में मिलता है। महाकवि विद्यापति ने इन्हीं सिद्धान्तों में प्रेरित होकर काव्य रचना की है। अतः यदि चैतन्य पर इन भावनाओं का तांत्रिकी से असर पड़ा है, तो विद्यापति पर भी यह सब होना अत्यन्त स्वाभाविक है।

विद्यापति के राधाकृष्ण विषयक इसी दृष्टिकोण का समायन कर उनका भक्त के रूप में व्यक्तित्व स्पष्ट करते हुए एक विद्वान् आलोचक ने एक राधाकृष्ण विषयक धारणा का स्पष्टीकरण किया है। उनके इस अवतरण से इस बात को पूर्ण बल मिलता है कि विद्यापति का राधाकृष्ण विषयक दृष्टिकोण उनके काव्य में किस रूप में आया है। 'कृष्ण व राधा रस व रति है केवल रसिक ही इसे जान सकते हैं। पुरुष व स्त्री को पहले अपने को कृष्ण व राधा समझकर लौकिक रति करना चाहिए और धीरे धीरे लौकिक वासना को अलौकिक प्रेम में परिणित करना चाहिए। तब पुरुष को कृष्णत्व और स्त्री को राधात्व प्राप्त हो जायगा और लौकिक प्रेम अलौकिक प्रेम में बदल जायगा।'।

इस प्रकार हमारे उक्त विश्लेषण से विद्यापति का कृष्ण और राधा सम्बन्धी दृष्टिकोण स्पष्ट होता है और यह विचार तथ्य के अधिक निकट पहुँचता है कि विद्यापति वैष्णव सगुण सहजिया सम्प्रदाय व कवि थे और इस सम्प्रदाय पर बौद्ध तथा हिन्दू दशन का ही प्रभाव था। वस्तुतः इस सम्प्रदाय की दो धाराएँ मानी जा सकती हैं —

१ एक वह, जो तांत्रिक प्रभाव से कम प्रभावित, शुद्ध सगुण वैष्णव धारा है।

२ और दूसरी वह, जो तांत्रिक प्रभाव से पूर्ण प्रभावित, सगुण सहजिया वैष्णव धारा। इस तरह हम चैतन्य की पहली धारा का कवि तथा चण्डीदाम और विद्यारिनि को पूर्णतया सगुण वैष्णव सहजयान धारा के अनुयायी कवि कह सकते हैं।

इस प्रकार वैष्णव सहजयान के अनुयायी भक्त कवि विद्यापति ने इसीलिए लौकिक व अलौकिक प्रेम को सामान्य स्तर पर रख समान महत्त्व दिया और अपनी पदावली में निर्भर हाव्य शृंगारिक पद लिखे। क्योंकि वे जानते थे कि यदि लौकिक प्रेम में अनुपम मानसिक मनुलन रहे और स्वयं की अनुयायिता करें, तो वह लौकिक प्रेम अलौकिक या दिव्य प्रेम में बदल सकता है।

विद्यापति प्रेम को काम का ही एक रूप मानते हैं और उनकी दृष्टि में काम ही महानुम प्राप्ति का एक मात्र माध्यम है। अतः यह बात समझ में आजाती है कि उन्होंने लौकिक प्रेम और काम प्राप्ति व इतने खुले चित्र क्यों प्रस्तुत किये हैं। वस्तुतः कवि का मन शृंगार के मूल नाम काम के चित्रण में एगोनिष्ट खूब रहा।

सगुण वैष्णव सहजयान के भक्त कवि मनुष्य को ही देवता मानते हैं अन्य किसी को नहीं। उनकी धारणा है कि मनुष्य ही स्वयं कृष्ण का रूप है और उसे मानवीय लीलाओं के स्तर पर वर्णन करने में कोई संकोच अनुभव नहीं हो सकता। अतः इस धारा के अनुयायी जितने भी कवि हैं, वे सब कठोर साधक एवं भक्त हैं तथा उनके लिए काया साधना का असाधारण महत्व है। यहाँ कारण है कि विद्यापति ने पूरा भक्त होते हुए भी पदावली में इस प्रकार की रचना की। ऐसे पदों के सुजन से इस सम्प्रदाय के कवियों के रचना-शिल्प एवं व्यक्तित्व पर किसी भी प्रकार की कोई शंका सामान्यतः नहीं होनी चाहिए। चण्डीदास यदि स्वयं रामा घोषिन से कहते थे कि 'हे देवी तुम मेरे लिए रहस्योद्घाटिनी हो, तुम मुझ शिव के लिए शक्ति के समान हो। तुम्हारा शरीर राधा का शरीर है।' तो क्या इन भावनाओं को मात्र कामवासना प्रधान ही कहा जायगा? और विद्यापति ने यदि इस धारा की शक्ति में आकट निमग्न होकर नायिका के पथ में काव्य के गुलाब बिछाए तो क्या, उनमें विशुद्ध कामवासना ही काय कर रही थी? बस सोचने में हम, यही गलती कर बैठते हैं और विद्यापति की श्रृंगारिक रचनाओं को लेकर यह ऊहापोह खड़ा करने लगते हैं कि वे धोर श्रृंगारिक कवि थे। वास्तव में विद्यापति जिस सगुण सहजिया सम्प्रदाय के थे उसकी शक्ति सम्बन्धी अभिव्यक्ति का माध्यम ही श्रृंगार था और यही कारण था कि विद्यापति ने अपने वष्य विषयों में श्रृंगार के उत्तम चित्रों के माध्यम से लौकिक शक्ति को अलौकिकत्व प्रदान करने के लिए ही यह माध्यम अपनाया। आलोचक प्रायः उनके काव्य की ऊमरी टालमटोल करके ही उन्हें धोर श्रृंगारिक का खिताब दे देते हैं। कवि के जीवन दर्शन और उसकी मूल परिस्थितियों के अन्तराल तक जाने का स्वल्प प्रयास भी नहीं करते। इसलिए आलोचकों से हमारा विनम्र निवेदन है कि वे अनाविल दृष्टि जुटाकर एक बार फिर इस प्रतिभा सम्पन्न कवि के काव्य का अध्ययन करें। उसके काव्य का सम्यक् परिशीलन, यदि विद्यापति के राधा-कृष्ण सम्बन्धी प्रेमलीला विषयक दृष्टिकोण को समझ लें, सगुण सहजयान के प्रियेक्ष्य में हो, तो कवि के सम्बन्ध में स्थापित धोर श्रृंगारिक धारणा का सहज निराकरण हो सकेगा। भागवत परम्परा राधा से सम्बन्धित नहीं हो सकती। अतः विद्यापति के राधा-कृष्ण विषयक दृष्टिकोण के लिए हमें गीत गोविंद की परंपरा का ही आश्रय लेना पड़ेगा और इस परंपरा का सीधा सम्बन्ध भी वैष्णव सगुण सहजयान से ही था। वैष्णव सगुण सहजयान धारा के भक्त कवि होने से उनके द्वारा वर्णित श्रृंगार में सीमा, संकोच तथा मर्यादा जन्म वह पवित्रता (हमारे दृष्टि कोण से) नहीं रह गई जो हमें सूर के काव्य में देखने को मिलती है। यद्यपि उसकी पवित्रता में विद्यापति की ओर से आशिक कमी भी नहीं थी परन्तु जीवन के व्यावहारिक पक्ष, एवं नैतिक मान्यता को आधार बनाकर जब हम उनके काव्य का मूल्यांकन करेंगे तो हमें उनका काव्य केवल उत्तम श्रृंगारिक ही श्रृंगारिक दिखाई पड़ेगा और उनका व्यक्तित्व केवल श्रृंगारिक बन कर ही रह जायगा। वस्तुतः उनके सम्प्रदाय के शक्ति जन्म सिद्धान्तों को आधार बनाकर हम उनके काव्य का अध्ययन करें, तो हमें स्पष्ट होगा कि उनके शक्ति सिद्धान्तों की तह में उनका सारा श्रृंगार भूछित पड़ा है।

उक्त समस्त विवेचन के आधार पर यह निष्पत्ति निकला कि वैष्णव सगुण सहजयानी भक्त होने से सम्प्रदाय के सिद्धान्तों के आधार पर ही (जिन्हें हमने ऊपर स्पष्ट किया है) उन्हें अपनी पदावली की रचना करनी पड़ी। इसलिए महामुख के कामी भक्त कवि विद्यापति ने यदि अपनी शक्ति रूपी नायिका के पथ में गुलाब ही गुलाब बिछाए, सब स्नाता को नुकीला कर देखा, बिना काटो के फूल खिलाए, राधा को

रात भर तड़पाया, उसके नेत्रों में सपुर्ण रात्रि को ही सखा जाने दिया, अग्निसार कराए, रति प्रवीणा बनाने के लिए दूती शिक्षा दिलावाई, सौंदर्य में आकट निमग्न होकर काव्य लिखा, सयोग शृंगार के नासिक चित्र चरेहे, सयोग में डूब डूब कर गाया और गा गा कर डूबे तथा विलास की सामग्री प्रस्तुत की, तो उनका क्या दोष था ? भले ही आलोचक उनके अतर्जगत के बहाने को हृदयग्राही न कहे, पर उनकी वर्णन विदग्धता तो निश्चित है।

राज दरबार से प्रभावित एवं राज्याश्रित होने के कारण भी उन्होंने अपने आश्रयदाता के लिए शृंगार लिखा और राधा-कृष्ण के सयोग के झुल कर बहाने किए। केवल अतिव्यक्ति के ऊपरी मूल्यांकन से व्यक्तित्व का इतना सस्ता निबटारा कैसे किया जा सकता है ? आज के प्रगतिवादी कवि भले महलों में बैठकर ओपडी की कल्पना में साहित्य रचना करें और उनके व्यक्तित्व पर फिर भी कोई लाइन न हो। आज के प्रयोगवादी कवि अति अंधाधुन को काव्य का विषय बनाकर सरलजन्म में अत्यन्त भ्रष्ट और नगे वर्णन करें और फिर भी ओष्ठ कवियों के खिताब पायें। समाज में विकृत भ्रष्ट और काम विकृति "परवर्द्ध सैक्स" के दूषित वर्णन को काव्य का जामा पहनायें और उस पर मनोविज्ञान सम्मत होने की छद्मद्विष्ट, तो वे साहित्यकार झग्य हैं। आज का ६० प्रतिशत साहित्य अपनी दूर बिद्या से समाज के सामने विकृत सैक्स के अनेक नगे व जुले चित्र उतारे और उसे सरकार विविध उपाधियों तथा पुरस्कारों से सम्मानित करे, यह किसी विपत्तिपति है। पर यह सब आज झग्य है क्योंकि उनके पास सृजन का लाइसेंस है और विद्वान आलोचक उसे यथार्थ और जीवन का वास्तविक चित्रण कहकर पचा रहे हैं। यदि मानसिक कूटारों और अंधियों से पीड़ित साहित्य का भी जब सत्साहित्य के नाम पर स्वागत हो रहा है तब आलोचना के सभी प्राचीन मानदण्ड उनके लिए किस खेत की भूमी हैं। उनका चिन्तन, फाट्टेड, फाम, धनुभूति, और सौंदर्यबोध उनका अपना एक मौलिक है। उन्हें पुराना लिखा सब बेहद कुरूप और फाट्टेड डेटेड लगता है तो क्या बीजिएगा ? यो भी उन्हें भाप कुछ भी कह लीजिए। अपने व्यक्तित्व निमाण का भी उन्हें कोई डर नहीं। कालान्तर में उनका मूल्यांकन कंसा भी हो, उसकी उन्हें क्या मोति ? आज का साहित्यकार तो आज खोलकर जी देल रहा है उसे पचाता चला जा रहा है, जगतता चला जा रहा है। और यह सब हमें सहज स्वीकार्य है। यो भी साहित्य देवता का पैद तो समुद्र है जगमे सीपी मेवाण के साथ मुक्ता रत्न भी तो पड़े रहते हैं। वम आलोचना की संजधार वाली तलवार तो प्राचीन कवियों ने "फाट्टेड डेटेड" कान्टेंट और फार्म के लिए है।

इस प्रकार हम एक बार फिर अपनी इन बात को बहुराज चाहें कि प्रत्येक कवि को समन्वय के लिए हमें उनके समय, जीवन दशान और मूलभूत परिस्थितियों की ओर से ध्यान नहीं भ्रष्ट नहीं चाहिए। उनका उसके कर्तृत्व पर शहरा प्रभाव पड़ता है। विद्यापति मक्त बचि के और बल्लभ मगुल महर्षिना मक्त थे और उनकी साधना शृंगारमयी थी।

एक बात और कहना चाहते हैं कि हमारे भारतीय दशन के विभिन्न मध्प्रदायो के मूल रूप तथा एक स्वर से यह कहते हैं कि ब्रह्म को प्राप्त करने का वेबत एम हो साधनास्तर 'गम्मा' है ? और यदि ऐसा है तो फिर कवीर ने स्वयं को "गम की बटुरिया" मूर ने टप्प का मग्मा, गुनमी ने राम का दास और मीर ने कृष्ण को पति कहकर साधना क्यों की ? प्राचुरिण रक्ष्यवादी उसे अमृत मत्त बन बन प्रा करना चाहते हैं। तो फिर विद्यापति को क्या यह साधना नहीं था कि वे हम साधना का शृंगार न

तो किंवदन्ति भी है कि अपने अंतिम समय में जब वे बीमार पड़े तो कही था जा नहीं सकते थे। दुखी होकर उस भवत कवि ने गंगाजी की प्रार्थना की कि वे उनके अन्तिम समय में स्वयं चलकर एक अमृतमय स्नान दे दें, ता कहते हैं, भगवती-भागीरथी न स्वयं कवि के द्वार पर जाकर लहरो का पावन स्नान इस भवत को देकर उसका कल्याण कर दिया। इस दृष्टि से उन्हें जिव भवन या शैव न कह कर गंगा का भवत क्यों न कहा जाय ?

यो तुलसीदास जी ने अपनी कृतियों में अनेक उक्तियों की स्तुति उपासना की है तो वे शैव, शक्त, वैष्णव आदि सभी एक साथ क्यों नहीं हो गये ? कहीं ऐसा करने से भक्त का संप्रदाय और उपास्य बल सकता है ? ऐसा कहना केवल एक लीलावतानी मात्र होगी। वस्तुतः वे तुलसी की ही भांति अपने संप्रदाय के महान कवि थे।

इसके अतिरिक्त महाकवि तुलसीदास का महासुख प्राप्त करने का माध्यम भौतिक नहीं था, वह सबका मन भावन था। जबकि हमारे आलोच्य कृति विद्यापति का माध्यम तो केवल मात्र शक्ति व शिव या राधाकृष्ण के हास-विलास, रति व अन्य लीलाओं का वर्णन आनन्द ही था। यही भाग उन्हें उचित ज्ञान पडा और परम्परा से यह भाग स्वीकार करने के लिए उन्हें बाध्य होना ही पडा। अन्यथा विद्यापति जैसा रस सिद्ध और प्रबुद्ध कवि क्या स्वयं अपने युग में इतना भी नहीं सोच सकता था कि प्राप्ति वाली पीढ़िया उसको अपनी इन कृतियों पर क्या उपाधियाँ देगी और उसके पदों के क्या २ ग्रन्थ लगाये जायेंगे। जान बूझकर कोई कवि अपने रचना विषयों को किस प्रकार अश्लीलत्व की प्राग में भोंक सकता है ? वस्तुतः वे स्वयं अपने अर्थ विषय की औचित्य की सीमाओं में प्रतिष्ठित और श्रेष्ठ मानते थे।

ये सभी बातें विद्यापति की पदावली को ही लेकर उठी और सभवतः विद्वानों ने अपना निष्कर्ष भी उनके पदों पर ही दिया है, पर हम आलोचकों के सामने विनम्रता से इस बात को भी रखने का प्रयत्न करना चाहते हैं कि अभी विद्यापति के पदों का वैज्ञानिक और प्रामाणिक पाठ ही कहा उपलब्ध होता है ? इस और पाठ विज्ञान के सघाताओं को विशेष गंभीरता से सोचना चाहिये। नहीं तो विद्यापति के अप्रामाणिक, असम्पादित पदों से और भी न जाने कितनी भ्रान्तिया फैलाई जा सकती हैं।

विद्यापति का विशुद्ध भक्त के रूप में व्यक्तित्व प्रस्तुत करने की एक दृष्टि हमने प्रस्तुत की है। हमने अपनी बात कही है, इससे विद्वान् असहमत भी हो सकते हैं, पर अध्ययन को अपनी दिशा और चिन्तन में किसी मौलिक पहलू को लेकर अपनी बात कहने का हक तो सभी को है। पाठक यही समझें, इसे पढ़ें तो हम अपना अमृत कृत काय समझेंगे।

महाकवि धनपाल : व्यक्तित्व एवं कृतित्व

वचन श्री धनपालस्य चन्दन मलयस्य च ।

सरस हृदि विन्यस्य कोऽभून्नाम न निर्वृत ॥^१

(धनपाल कवि के सरस वचन और मलयगिरि के सरस चन्दन को अपने हृदय में रखकर कौन सहृदय तृप्त नहीं होता ।)

संस्कृत भाषा के गद्यकाव्य का श्रेष्ठ प्रतिनिधित्व करने वाले तीन महाकवि, विद्वज्जनो में अत्यन्त विख्यात हैं—दण्डी, सुबन्धु और बाण । संस्कृत-गद्य साहित्य की एक प्रौढ रचना “तिलकमञ्जरी” के प्रणेता महाकवि धनपाल भी उस कवित्रयी के मध्य गौरवपूर्ण पद पाने के योग्य हैं ।

धनपाल, संस्कृत और प्राकृत भाषा के प्रकाण्ड पण्डित थे । अपने प्रौढ ज्ञान के कारण वे “सिद्धसार-स्वत धनपाल”^२ के नाम से प्रसिद्ध थे । उन्होंने गद्य और पद्य, दोनों में अनेक रचनायें की हैं, किन्तु उनकी “तिलकमञ्जरी” अपने शब्द सौन्दर्य, अर्थगाम्भीर्य, अलङ्कार नैपुण्य, वर्णन वैचित्र्य, रस-रमणीयता और भाव प्रणता के कारण, लगभग एक हजार वर्षों से विद्वानों का मनोरञ्जन करती चली आ रही है । प्रायः सभी आलोचक “तिलकमञ्जरी” को “कादम्बरी” की श्रेणी में बिठाने के लिए एक मत हैं ।

जीवन परिचय तथा समय—गद्य काव्य की परम्परा के अनुसार कवि ने तिलकमञ्जरी के प्रारम्भिक पद्य^३ में अपना तथा अपने पूर्वजों का परिचय दिया है । इसके अतिरिक्त, प्रभावक चरित (प्रभाचन्द्राचार्य) के “महेन्द्रसूरि प्रबन्ध,” प्रबन्ध चिन्तामणि (मेरुतुङ्गाचार्य) के ‘महाकवि धनपाल प्रबन्ध’ सन्यस्त-सप्ततिका (मधतिलक सूरि) मोज प्रबन्ध (रत्न मन्दिर गण), उपदेश कल्पवल्ली (इन्द्र हसगणि), कथारत्नाकर (हेम विजय गणि), आत्मप्रबोध (जिनलाम सूरि), उपदेश प्रासाद (विजय लक्ष्मी सूरि) आदि ग्रन्थों में कवि का परिचय स्पष्ट रूप से उपलब्ध होता है ।^४

धनपाल, उज्जयिनी के निवासी थे । ये वर्ण से ब्राह्मण थे । इनके पितामह “देवर्षि” मध्यदेशीय साकाशय नामक ग्राम (वर्तमान फल्गुबाद जिला में “सकिस” नामक ग्राम) के मूल निवासी थे और उज्जयिनी में आ बसे थे । इनके पिता का नाम था सर्वदेव, जो समस्त वेदों के ज्ञाता और क्रियाकाण्ड में पूर्ण निष्णात थे । सर्वदेव के दो पुत्र—प्रथम धनपाल और द्वितीय शोभन, तथा एक पुत्री-सुन्दरी थी ।

१—‘तिलकमञ्जरी’ पराग टीका, प्रकाशक, लावण्य विजय सूरेश्वर ज्ञान मन्दिर, बोटाद (सीराष्ट्र) (संकेत-तिलक० पराग०) पृष्ठ २४, प्रस्तावना में लिखित ।

२—‘समस्यामर्पयामास सिद्धसारस्वत कवि’ प्रभावक चरित, सिधौ जैन ग्रन्थमाला, ईस्वी सन् १९४०

३—तिलकमञ्जरी, पद्य न० ५१, ५२, ५३

४—तिलक० पराग० प्रस्ताविक पृष्ठ २६

धनपाल ने वचपन से ही अभ्यास करके सम्पूर्ण कलाओं के साथ वेद, वेदान्त, स्मृति, पुराण आदि का प्रगाढ़ अध्ययन किया। इनका विवाह 'धनश्री' नामक अतिकुलीन कन्या के साथ हुआ।

कहा जाता है कि धनपाल के अनुज शोभन ने महेंद्र सूरी के निकट जैन-दीक्षा स्वीकार की थी। धनपाल यद्यपि कट्टर ब्राह्मण थे किन्तु अपने अनुज से प्रभावित होकर अन्त में उन्होंने भी जैन धर्म स्वीकार किया।^१

धनपाल, मालव देश के अधिपति धारावीश मुरुजराज (वि० स० १०३१-१०७८) तथा उनके भ्रातृ पुत्र भोजराज के सभापण्डित थे। भोजराज का राज्याधिरोहण काल वि० स० १०७८ है। अतः धनपाल का समय निश्चित रूप से विक्रम की ११ वीं शताब्दी समझना चाहिए।^२

रचनार्ये—धनपाल ने संस्कृत और प्राकृत में अनेक रचनार्ये की हैं। उनकी प्राकृत की रचनाओं में "पाइयलच्छी नाममाला" "ऋषभ पञ्चाशिका"^३ और "वीरयुई" प्रसिद्ध हैं।

ऋषभ पञ्चाशिका और वीरयुई में क्रमशः भगवान् ऋषभदेव और महावीर की अनेक पद्यों में स्तुति की गई है।

संस्कृत में जो स्थान भ्रमरकोश का है, प्राकृत में वही स्थान पाइयलच्छी-नाम माला का है। धनपाल ने अपनी छोटी बहन सुन्दरी के लिए विक्रम स० १०२६ (ई० स० ६७२) में धारा नगरी में इस कोश की रचना की थी। प्राकृत का यह एक मात्र कोश है। व्यूजर के अनुसार इसमें देशी शब्द, कुल एक चौथाई हैं। बाकी तत्सम और तद्भव हैं।^४ इसमें २७६ गायार्ये आर्या छन्द में हैं जिनमें पर्यायवाची शब्द दिए गए हैं।

इनके अतिरिक्त, सत्यपुरीय-महावीर-उत्साह, भावक विधि प्रकरण, प्राकृत नाम माला, शोभन स्तुति वृत्ति आदि ग्रन्थ भी उन्होंने लिखे हैं।^५ शोभन स्तुति-वृत्ति, अपने अनुज शोभन सूरी द्वारा लिखित "शोभन स्तुति" पर धनपाल का टीका ग्रन्थ है।

तिलकमञ्जरी—धनपाल ने अनेक ग्रन्थों की रचना की किन्तु जिस ग्रन्थ की रचना से उन्हें सबसे अधिक यश मिला उसका नाम है—'तिलकमञ्जरी' यह संस्कृत भाषा का श्रेष्ठ गद्य काव्य है। इसमें विद्याधरी तिलकमञ्जरी और समरकेतु की प्रणय-गाथा चिन्तित की गई है। इस ग्रन्थ की रचना का

१—प्रबन्ध चिन्तामणि (धनपाल प्रबन्ध) तथा प्रभावक चरित (महेंद्रसूरी प्रबन्ध)

२—तिलक० पराग० 'प्रास्ताविक' पृ० २६

३—जर्मन प्राच्य विद्या समिति की पत्रिका के ३३ वें खण्ड में प्रकाशित। ई० स० १८६० में काव्य माला के सातवें भाग में, बम्बई से प्रकाशित। भावचूँशि ऋषभ पञ्चाशिका के साथ वीरयुई, 'देवचन्द्र लाल, भाई ग्रन्थ माला' बम्बई की ओर से स० १९३३ में प्रकाशित

४—गेब्रार्थ व्यूजर द्वारा संपादित होकर गोएरिगन (जर्मनी) से स० १८७६ में प्रकाशित। गुलाब भाई लालभाई द्वारा स० १९७३ में भावनगर से प्रकाशित। प० नेचरदास जी द्वारा संपादित होकर, बम्बई से प्रकाशित।

५—तिलक० पराग० पृ० २८

स्रष्टृ स्वयं कवि ने इस प्रकार लिखा है—‘समस्त वाङ्मय के ज्ञता होने पर भी जिनामने में कही गई कथाओं के जानने के उत्सुक, निर्दोष चरित वाले, सम्राट् भोजराज के विनोदन के लिए, मैंने इस चमत्कार से परिपूर्ण रसो वाली कथा की रचना की। (तिलकमञ्जरी, पद्य न० ५०)

कहा जाता है कि तिलकमञ्जरी की समाप्ति के पश्चात् भोजराज ने स्वयं इस ग्रन्थ की आद्योपान्त पढ़ा। ग्रन्थ की अद्भुतता से प्रभावित होकर भोजराज ने धनपाल से यह इच्छा व्यक्त की कि उन्हें इस काव्य का नायक बना दिया जाय। इस कार्य के उपलक्ष्य में कवि को अपरिचित धनराशि उपहार में प्रदान किए जाने का आश्वासन भी दिया गया, किन्तु धनपाल ने ऐसा करने से अस्वीकार कर दिया। इस पर भोजराज अत्यन्त क्रुद्ध हो गए और तत्काल उन्होंने वह समस्त रचना अग्निदेव को भेंट कर दी। इस घटना से धनपाल अत्यन्त उद्विग्न हो गए। उनकी नौ वर्ष की बाल पण्डिता पुत्री ने उनके उद्वेग का कारण जानकर, उन्हें धीरज बन्नाया और तिलकमञ्जरी की मूलप्रति का स्मरण करके उसका आधा भाग पिता को मुह से बोल कर लिखवा दिया। धनपाल ने शेष आधे भाग की पुन रचना करके तिलकमञ्जरी को सम्पूर्ण किया।^१

यद्यपि समस्त कथा गद्य में कही गयी है किन्तु ग्रन्थ के प्रारम्भ में अनेक वृत्तों में ५३ पद्य हैं। इनमें मगलाचरण, सज्जन स्तुति एवं बुर्जननिन्दा, कविवंश परिचय आदि उन सभी बातों का वर्णन है जिनका शास्त्रीय दृष्टि से गद्य काव्य के प्रारम्भ में वर्णन होना चाहिए।^२ इन पद्यों में धनपाल ने अपने आश्रयदाता सम्राट्, उनके परमार वंश और उनके पूर्वजों श्री वैरिसिंह, श्री हर्ष, सीयक, सिन्धुराज, वाक्पतिराज का सा वर्णन किया है।

तिलकमञ्जरी और कादम्बरी की तुलना—कादम्बरी तथा तिलकमञ्जरी में अनेक प्रकार से समानता है। सब बात तो यह है कि तिलकमञ्जरी की रचना ही कादम्बरी के अनुकरण पर है। तिलकमञ्जरी की कवि प्रशस्ति में जितना आदर धनपाल ने कादम्बरीकार बाण को दिया, उतना किसी अन्य दूसरे कवि को नहीं। अपने से पूर्ववर्ती प्रायः सभी कवियों का यशोगान, धनपाल ने एक एक पद्य में किया है किन्तु बाण का दो पद्यों में। (तिलकमञ्जरी पद्य न० २६, २७)

शास्त्रीय दृष्टिकोण से तुलना करने पर दोनों कथाओं में अत्यधिक साम्य प्रतीत होता है। कवि कल्पित होने से कादम्बरी भी कथा है और तिलकमञ्जरी भी।^३ जैसे कादम्बरी में मुक्तकादि चारों प्रकार की गद्य का प्रयोग होने पर भी ‘उत्कलिकाप्राय’ गद्य की बहुलता है उसी प्रकार तिलकमञ्जरी में भी।^४

१—प्रबन्ध चिन्तामणि (धनपाल प्रबन्ध)

२—‘कथाया सरस वस्तु गद्यैरेव विनिर्मितम्। क्वचिदत्र भवेदाणं क्वचिद् वक्त्रापवक्त्रके। आद्यो पद्यं नमस्कारं खलादेवृत्तकीर्तनम्। कवेर्वं शानु कीर्तनम्। अस्पास्य कवीना च वृत्तं पद्यं क्वचित् क्वचित्’ साहित्य दर्पण, ६, ३३२-३३४

३—‘आख्यापिकोपलब्धार्था प्रबन्ध कल्पना कथा’ अमरकोश’।

४—‘वृत्तगन्धोज्झित गद्य मुक्तक वृत्तगन्धि च। भवेदुत्कलिकाप्राय चूर्णकञ्चचतुर्विधम्॥ आद्य समासरहिता वृत्त-भाग्युत्तर परम्। अन्यदोष समासाद्य तु यञ्चाल्पसमासकम्॥’ साहित्य दर्पण ६, ३३०, ३३१

कादम्बरी का नायक चन्द्रापीड, अनुकूल एव धीरोदात्त है। तिलकमञ्जरी का नायक समरकेतु भी अनुकूल एव धीरोदात्त है।^१ कादम्बरी की नायिका गन्धर्वों के कुल में उत्पन्न, कादम्बरी, विवाह के पहले परकीया एव मुग्धा तथा विवाह के पश्चात् स्वकीया एव मध्या है। इसी प्रकार तिलकमञ्जरी की नायिका विद्याधरी तिलकमञ्जरी पहले परकीया एव मुग्धा तथा पश्चात् स्वकीया एव मध्या है। कादम्बरी में, पूर्वार्द्ध में तथा कुछ उत्तरार्द्ध में 'पूर्वराग विप्रलम्भ शृंगार', तथा शेष उत्तरार्द्ध में 'कश्च विप्रलम्भ शृंगार' प्रधान रस है। तिलकमञ्जरी में केवल 'पूर्वराग विप्रलम्भ शृंगार' ही प्रधान रस है। कादम्बरी और तिलकमञ्जरी दोनों की पाञ्चाली रीति और माधुर्य गुण है।^२

दोनों कथाओं का प्रारम्भ पद्यों से होता है। इन पद्यों के विषय सज्जन-दुर्जन-स्तुति निन्दा, कवि-वश वर्णन आदि भी समान हैं। इन पद्यों में बाण ने 'कथा' के सम्बन्ध में अपने विचार प्रकट किए हैं। बन-पाल ने भी इन प्रारम्भिक पद्यों में गद्य, कथा और चम्पू के सम्बन्ध में अपनी धारणा स्पष्ट की है।^३ दोनों कथाओं में गद्य के बीच में कुछ पद्यों का प्रयोग किया गया है।^४

कादम्बरी तथा तिलकमञ्जरी के कथानक में भी यत्र तत्र समानता दिखाई देती है। कादम्बरी में उज्जयिनी के राजा तारापीड और उनकी पत्नी विलासवती, नि सतान होने के कारण अत्यन्त दुःखी हैं।

१—'अनुकूल एकनिरत'

'अधिकल्पन क्षमाधानतिगम्भीरी महासत्त्व । स्थे यान्निशुद्धमानो धीरोदात्तो दृढ व्रत कथित ॥

२—कादम्बरी—कल्पलता टीका (हरिदास सिद्धान्त वागीश मट्टाचार्य) 'साहित्य दर्पण' का स्वरूपनायिकावि- निरूपण तथा तिलकमञ्जरी (पराग टीका) की प्रस्तावना ।

'परकीया द्विषा प्रोक्ता परीढा कथका तथा । कथ्या त्वजातोपवसा सलज्जा नवयौवना ।

प्रथमावतीर्णं यौवनमदनविकारा रती वामा । कथिता मृदुश्च माने समधिकलज्जावती मुग्धा ॥

परिणयात् परन्तु स्वकीया मध्या च मन्तव्या, 'साहित्य दर्पण'

'यत्र तु रति प्रकृष्टा नाभीष्ट मुपैति विप्रलम्भोऽसौ'

'श्रवणाद्दर्शनादवापि मिथ सख्यरागयोः । द्वाविशेषो योऽप्राप्नोति पूर्वराग स उच्यते ।'

'यूनी रैकतरस्मिन् गतवति लोकान्तर पुनर्लभ्ये । विनयायते यदेकस्तदा भवेत् कश्चनविप्रलम्भस्य ॥

चित्तद्वयी मावमयो ह्लादो माधुर्यं मुच्यते'

'समस्तपञ्चपदोवन्नो पाञ्चालिका मता' साहित्य दर्पण

३—कादम्बरी पद्य न० ८, ६ तथा तिलकमञ्जरी पद्य न० १५, १६, १७, १८

४—कादम्बरी—'स्तुतमञ्जुस्नात' 'शुक प्रसङ्गा प्रकरण' (पूर्वभाग-कथामुख)

'दूर मुस्तासतया' 'मदनाकुलमहाभवेतावस्था प्रकरण' (पूर्वभाग-कथा)

तिलक मञ्जरी—'यस्य दोष्णिङ् स्फुरद्वेती' 'लतावनपरिधिषे'] मेघवाहन नृप वर्णन प्रसंग

'अन्तर्द्वामागुक्षुचावाप' 'दृष्ट्या वैरस्य वैरस्य']

'आद्यश्रीणिदरिद्रमध्यसरणि' 'रानी मदिरावती का वर्णन ।

'विपदिब विरता विमावरी' 'बदिमान.

विलासवती ने महाभारत के इस कथन को सुन रखा था कि—‘सन्तानहीन जनो को मृत्यु के पश्चात् पुण्य लोक नहीं मिलता, क्योंकि पुत्र ही अपने माता-पिता की ‘पुम्’ नामक नरक से रक्षा करता है ।’^१

तिलकमञ्जरी में—अयोध्या के राजा मेघवाहन और उनकी पत्नी मदिरावती, अनपत्यता के कारण दुःखी हैं। इसी प्रकरण में, गुरुओं के द्वारा राजा को इस प्रकार मानो संबोधित किया गया है—‘हे विद्वत् ! अन्य प्रजाजनो की रक्षा से क्या लाभ, पहले ‘पुम्’ नामक नरक से अपनी रक्षा तो कीजिए ।’^२

पुत्रोत्पत्ति के निमित्त, दोनों कथाओं में समानरूप से देवताओं की पूजा, ऋषिजनों की सपर्या, गुरुजनों की भक्ति आदि का विधान बताया गया है ।

तिलकमञ्जरी के, अयोध्या नगरी के बाहर उद्यान में सुशोभित शुक्रावतार नामक सिद्धायतन (जैन मन्दिर) की तुलना, कादम्बरी में उज्जयिनी के महाकाल मन्दिर से की जा सकती है। भोजराज ने धनपाल से, अपने को तिलकमञ्जरी का नायक बनाने के साथ साथ शुक्रावतार के स्थान पर ‘महाकाल’ यह परिवर्तन करने की इच्छा भी प्रकट की थी ।

कादम्बरी, जैसे लौकिक एवं दिव्य कथानक का सम्मिश्रण है उसी प्रकार तिलक मञ्जरी में भी लौकिक एवं अलौकिक पात्रों के कथानक का संयोजन किया गया है। विद्याधरी तिलकमञ्जरी, ज्वलज-प्रभ नाम का वैमानिक, नन्दीश्वर नाम का द्वीप उसमें रतिविशाला नाम की नगरी, सुमाली नाम का देव तथा स्वयंप्रभा नाम की उसकी देवी, क्षीरसागर से निकला चन्द्रातप नाम का हार, प्रियङ्गु, सुन्दरी नाम की देवी वेताल आदि, तिलकमञ्जरी में, अलौकिकता का प्रतिनिधित्व करते हैं ।

शैली की दृष्टि से भी दोनों कथाओं में पर्याप्त समानता है। प्रत्येक घटना तथा वर्णन को शब्द तथा अर्थ के विविध अलंकारों से बोझिल बनाकर कहना, जैसा कादम्बरी में वैसा ही तिलक मञ्जरी में। वैसे तो बाण सभी अलंकारों के प्रयोग में प्रवीण है किन्तु ‘परिसंख्यालंकार’ पर उनका विशेष अनुराग है। राजा शूद्रक तथा तारापीड के वर्णन में उनके परिसंख्यालंकार का चमत्कार देखिए—‘यस्मिंश्च राजनि जित जगति परिपालयति मही चित्रकर्मसु वर्णसङ्करा, इतेषु के शप्रहा (शूद्रक वर्णन)—‘यस्मिंश्च रातनि गिरीणा विपक्षणा, प्रत्ययाना परत्वम् (तारापीडवर्णन) ।

धनपाल भी परि संख्यालंकार के अत्याधिक प्रेमी हैं। मेघवाहन राजा के वर्णन में प्रयुक्त परि-संख्यालंकार कादम्बरी के उपर्युक्त परिसंख्यालंकार में अत्यन्त समानता रखता है—‘यस्मिंश्च राजन्यनुवर्तित शास्त्र मार्गे प्रशासति वसुमति घातूना सोपसर्गत्वम्, इक्षुणा पीडवम्, पक्षिणा दिव्यग्रहणम्, पदाना विग्रह तिमीना गलग्रह, गूढचतुर्यकाना पादाकृष्टय, कुक्किकाव्येषु यतिभ्रशदशनम्, उद्घोषनामवृद्धि, निघुवन-श्रीडासु सर्जनताडनानि । प्रतिपक्षक्षयोद्यतमुनि कथासु कुशास्त्रश्रवणम्, शारीणामक्षप्रसरदोषेण परस्पर वन्धव्यधमारणानि, वैशेषिक मते द्रव्यप्राधान्य गुणानामुपसर्जनभावो बभूव ।’ (तिलक० पराग पृ० ६७-६८)

१—‘प्रपुत्राणा किल न सन्ति लोका शुभा पुष्पाम्नो नरकात् त्रायत इति पुत्र’

—कादम्बरी—अनपत्यता विपाद प्रकरण ।

२—‘अखिलमपि तत्प्रायेण जीवलोकसुखमनुभवम्, केवलमात्मजाङ्गपरिष्वङ्ग निवृत्ति नाध्यगच्छत्’
‘विद्वत् ! किम परेस्वाते, आत्मान त्रायस्व पुष्पाम्नो नरकात् ।’

—तिलकमञ्जरी मेघवाहन राज प्रकरण पृ० ७८-८०

बाण की, परिसरयालकार के पश्चात् दूसरा प्रिय श्लकार विरोधाभास है जिसके सँको उदाहरण कादम्बरी में प्राप्त है। धनपाल भी विरोधाभास के लिखने में परम प्रवीण प्रतीत होते हैं—(मेघवाहन राजा का बखान है)——सौजन्यपरतन्मनवृत्तिरप्यसौजन्ये निषण्ण, नलप्रभुप्रभोप्यनलप्रभुप्रम समिद्व्यतिकर-स्फुरित प्रतापोऽप्यकुजानु भावोपेत, सागरान्वयप्रमवोऽप्यमृतशीतल प्रकृति शत्रुघ्नोऽपि विश्रुतकीर्ति, श्रेयैष शक्युपेतोऽपि सकलभूषार धारण क्षम, रक्षितान्विलक्षिति तपोवनोऽपि शानचतुराग्रम (तिलक० पराग० ६२-६३)

तिलकमञ्जरी की विशेषतायें—बाण ने कादम्बरी में कथा के सम्बन्ध में अपना मत व्यक्त करते हुए लिखा है—‘निरन्तर श्लेष घना सुजातय’ (काद० पद्य ६) अर्थात् गद्य काव्य रूप कथा को श्लेषालकार की बहलता से निरन्तर व्याप्त होना चाहिए। ऐसा प्रतीत होता है कि धनपाल के समय में कथा की निरन्तरश्लेषकता के प्रति लोगो की अपेक्षा हो चली थी। यही कारण है कि धनपाल ने तिलकमञ्जरी में (पद्य न० १६) में लिखा कि—‘नातिश्लेषघना’ श्लाघा कृतिलिपिरिवाश्रुते—’ अर्थात् अधिक श्लेषों के कारण घन (गाढबन्ध वाली) रचना, श्लाघा को प्राप्त नहीं करती। उन्होंने यह भी लिखा है कि ‘अधिक लम्बे और अनेक पदों से निमित्त समास की बहलता वाले प्रचुर बखानों से युक्त गद्य से लोग घबड़ा कर ऐसे भागते हैं जैसे व्याघ्र को देखकर।’ (तिलक० पराग० पद्य न० १५)। उनका यह भी कहना है कि—‘गोडीरीति का अनुसरण कर लिखी गई, निरन्तर गद्य सन्तान वाली कथा ओताओ को काव्य के प्रति विराग का कारण बन जाती है अत रचनाओं में रस की और अधिक ध्यान होना चाहिए’ (तिलक० पद्य न० १७-१८)

धनपाल ने उपर्युक्त प्रकार से गद्य काव्य की रचना के सम्बन्ध में जो मत प्रकट किया है, तिलकमञ्जरी, में उसका उन्होंने पूर्णरूप से पालन किया है। दूसरे शब्दों में हम कह सकते हैं कि, तिलकमञ्जरी ने, कादम्बरी की परम्परा को सुरक्षित रखते हुए भी गद्य काव्य को एक ऐसा नया मोड़ दिया है जहाँ वह विद्वानों के साथ जन साधारण के निकट ती पढ़ने का प्रयत्न करता दिखाई देता है।

प्रमत्त दक्ष विजय गण्ड ने दशकुमार, वासवदत्ता और कादम्बरी से तिलकमञ्जरी की विशेषता बताते हुए लिखा है कि ‘दशकुमार चरित में पदलान्तिपादि गुणों के होने पर भी कथाओं की—अधिकता के कारण सद्बुद्ध के हृदय में व्यग्रता होने लगनी है। वासवदत्ता में, प्रत्येक अक्षर में श्लेष, यमक, अनुश्राव भावि श्लकारों के कारण कथाभाग गौण तथा विस्कुल शरीरक हैं। यद्यपि कादम्बरी उन दोनों से श्रेष्ठ है तथापि तिलकमञ्जरी कादम्बरी से भी श्रेष्ठ है, इस बात में थोड़ी सी भी अत्युक्ति नहीं। उदाहरणार्थ—’

१—पुण्डरीक के शाप से चन्द्ररूप चन्द्रापीड के प्राणों के निकल जाने का बखान करने से कादम्बरी की कथा में आपातत अमञ्जल है और इस कारण कृष्ण विप्रलम्भ शृंगार इसका प्रधान रस है, किन्तु तिलकमञ्जरी में प्रधान रस पूर्वरागात्मक विप्रलम्भ शृंगार है।

२—कादम्बरी में अग्रणीत विशेषणों के आढम्बर के कारण कथा के रसास्वाद में व्यवधान पड़ता है। तिलकमञ्जरी में तो परिगणित विशेषण होने के कारण वर्णन अत्यन्त चमत्कृत होकर कथा के आस्वाद को और अधिक बढ़ा देता है।

३—कादम्बरी के वर्णन-प्रधान होने के कारण उन्में प्रत्येक वर्णन के उचित विशेषणों के गन्ध-पण में व्यस्त वाणभट्ट ने कही कही पर शब्द-सौन्दर्य की उपेक्षा की है जबकि तिलकमञ्जरी में सर्वोत्तमोक्त काव्योत्कर्ष उत्पन्न करने के इच्छुक घनपाल ने परिमख्यादि अलंकार वाले स्थलों में भी प्रत्येक पद में शब्दालंकार का उचित समावेश किया है। जैसे अयोध्यावर्णन के प्रसंग में 'उच्चापशब्द शत्रु सहारे, न वस्तु विचारे। गुरुवित्तीर्ण शासनो भक्त्या, न प्रभुशक्त्या। वृद्धत्यागशीलो विवर्केन, प्रजोत्सेकेन। अवनिताः पहारी पालनेन, न लालनेन। अकृतकारण्य करचरणे, न शरणे।' यहाँ श्लेषानुप्राणितपरिसंख्यालंकार में भी प्रत्येक वाक्य में अन्त्यानुप्रास सुशोभित है।

इसी प्रकार 'सतारकावप इव वेतालदृष्टिम्, सोल्कापात इव निश्चितप्रासवृष्टिम्' यहाँ युद्ध स्थल के वर्णन में उत्प्रेक्षा के साथ भी।

इसी प्रकार 'सगरान्वयप्रभवोपि जातचतुराश्रम' इस प्रवेक्ति विरोधाभास के साथ भी।

इसी प्रकार, वैताड्य गिरि के वर्णन में—'मेरुकल्पपादपाली-परिगतमपि न मेरुकल्पपादपाली-परिगतम्, वनगजालीमकुलमपि न वनगजालीमकुलम्' यहाँ विरोधाभास के साथ यमक भी।

इसी प्रकार मेघवाहन राजा के वर्णन में 'हृष्ट्वा वैरस्य वैरस्यमुज्जितालो रिपुवज्र। यस्मिन् विश्वस्य विश्वस्य कुलस्य कुशलव्यधात्।' अतिशयोक्ति के साथ यमक भी।

४—तिलकमञ्जरी में, सर्वत्र श्रुत्यनुप्रास के द्वारा सुश्रव्यता उत्पन्न की गई है।

५—कादम्बरी में अन्य स्थानों पर उपलब्ध ही शब्द बार बार सुनाई पड़ते हैं किन्तु तिलकमञ्जरी में तनीमेष्ठ-लज्वा लाकुटिक-लयनिका-गल्बक' प्रभृति अभ्रुतपूर्व एवं अपूर्व शब्दों के प्रयोग से कवि ने विशेष चमत्कार उत्पन्न किया है।

घनपाल ने, तिलकमञ्जरी के प्रारम्भिक सत्रह पद्यों में कवि-प्रशस्ति लिखी है। इसमें जिन कवियों तथा रचनाओं की प्रशंसा की गई है वे निम्न प्रकार हैं—

'रघुवश और कीरववश की वर्णना के आदिकवि वाल्मीकि एवं व्यास, कथा साहित्य की मूल जनेनी 'वृहन् कथा', बौद्ध-यम वारिधि के सेतु के समान 'सेतुबन्ध' महाकाव्य के निर्माण से लब्धकीर्ति प्रवरसेन, स्वर्ग और पृथ्वी (गाम्) को पवित्र करने वाले गंगा के समान पाठक की वाणी (गाम्) को पवित्र करने वाली, पादलिप्त सूरि की 'तरंगवती कथा', प्राकृत-रचना के द्वारा रस वपनि वाले महाकवि जीवदेव, अपने काव्य-वैभव से अन्य कवियों की वाणी को म्लान कर देने वाले कालिदास, अपने काव्य-प्रतिभा रूप वाण से (अपने पुत्र पुलिन्द के साथ) कवियों को विमद करने वाले तथा कादम्बरी और हर्ष चरित की रचना से लब्धव्याप्ति वाण, माघमास के समान कपिष्णु कवियों की पद रचना (कपि के पक्ष में पैर बढ़ाना) में अनुत्साह उत्पन्न करने वाले महाकवि माघ, सूय रश्मि (भा-रवि) जैसे प्रतापवान् कवि 'मारवि, प्रणमरस' की अद्भुत रचना समरादित्य-कथा' के प्रणेता हरिमद्रसूरि, अपने नाटकों में सरस्वती को 'नदी के समान नचाने वाले कवि भवभूति, 'शौडवध' की रचना से कवि जनो को बुद्धि में अर्थ-पैदा करने वाले कवि वाक्-

पतिराज, समाधि और प्रसाद गुण के घनी यास्पावरकवि राजशेखर, अपनी भलीकिक रचना से कवियों को विस्मय उत्पन्न करने वाले महेन्द्रसूरि, मदान्ध कवियों के मद को चूर्ण करने वाले 'ललित वैलोचय सुन्दरी' के कथाकार कविन्द्र तथा सहृदयाह्लादक सूक्तियों के रचयिता, चंद्रतनय कवि कर्दमराज ।^१

घनपाल की यह कवि प्रशस्ति तथा उसके साथ, अपने आश्रयदाता श्री मुञ्ज तथा भोज के वश एवं पूर्वजों की प्रशस्ति के रूप में लिखे गए पद्य, साहित्य और इतिहास, दोनों दृष्टि से महत्त्वपूर्ण हैं। घनपाल की कवि प्रशस्ति सम्बन्धी पद्य, आज तक विद्वज्जनों में बड़े आदर के साथ स्मरण किए जाते हैं।

तिलकमञ्जरी, ११ वीं शताब्दी के सांस्कृतिक एवं सामाजिक इतिहास की दृष्टि से आलोचनीय ग्रन्थ है। इसमें तत्कालीन समाज एवं कला-कौशल का बड़े ही आकर्षक ढंग से वर्णन किया गया है।^२ यह ग्रन्थ जैन कथा साहित्य तथा जैन संस्कृति की दृष्टि से भी महत्त्वपूर्ण है।

घनपाल का व्यक्तित्व—संस्कृत साहित्य के पुरातन तथा आधुनिक विद्वान इस बात से पूर्ण स मत हैं कि घनपाल ने वाण की गद्यशैली का सफल प्रतिनिधित्व किया है। कलिकाल सवर्ग हेमचन्द्र तो घनपाल के पाण्डित्य से अत्यन्त प्रभावित थे। जिनमण्डन गणिकृत 'कुमारपाल प्रवन्ध' में कहा गया है कि एक समय हेमचन्द्र ने घनपाल की श्रुपम पञ्चाशिका के पद्यों द्वारा भगवान् आदिनाथ की स्तुति की। राजा कुमारपाल ने उनसे प्रश्न किया कि—'ममवन्! आप तो कलिकाल सवर्ग हैं फिर दूसरों की बगर्ज गई स्तुति के द्वारा क्यों भगवान् की भक्ति करते हैं?' इस पर हेमचन्द्र बोले—कुमारदेव! मैं ऐसी अनुपम भक्ति भावनाओं से प्रीत-प्रीत स्तुतियों का निर्माण नहीं कर सकता।^३

हेमचन्द्र ने अपनी रत्नावली नामक बेसी नाममाला में प्रसिद्ध कोशकारों का उल्लेख करते समय घनपाल को सबसे प्रथम स्थान दिया है।^४

संस्कृत साहित्य के योरोपीय विद्वान् एवं प्रसिद्ध समालोचक श्री कीथ महोदय ने लिखा है कि—'घनपाल ने वाण का सफल अनुकरण किया है। समरकैतु के प्रति तिलकमञ्जरी के प्रेम का वर्णन करने में उनका स्पष्ट रूप से यही लक्ष्य रहा है कि काव्यम्बरी के समान अधिकधिक चित्र खींचे जा सकें।'^५ श्रीवल-देव उपाध्याय, एच० आर० अग्रवाल, डा० रामजी उपाध्याय और वाचस्पति गैरोला प्रभृति संस्कृति के आधुनिक विद्वान् भी कीथ महोदय के कथन की पूर्ण समर्थन करते हैं।^६

१—वाचस्पति गैरोला, 'संस्कृत साहित्य का इतिहास' पृ० ६३४

२—'श्री कुमार देव । एवमिषद्वयमूतभक्तिमयस्तुतिरस्माभिः कर्तुं न शक्यते'

३—डा० जगदीशचन्द्र जैन—'प्राकृत साहित्य का इतिहास', पृष्ठ ६५५

४—'संस्कृत साहित्य का इतिहास'—कीथ (अनुवादक डा० भगवदेव शास्त्री) पृ० ३६१

५—वलदेव उपाध्याय, 'संस्कृत साहित्य का इतिहास' १६४५, पृ० २६८ एच० आर० अग्रवाल, Short History of Sanskrit Literature' साहोर, पृ० १५६ डा० रामजी उपाध्याय, संस्कृत साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास' पृ० १७५ वाचस्पति गैरोला—'संस्कृत साहित्य का इतिहास' पृ० ६३४

आर्यासप्तगती मे लिखा है कि—‘प्रागल्पमधिकमाप्तु वाणी वाणो वभूवेति’ अर्थात्—अधिक प्रौढता प्राप्त करने के लिए सरस्वती ने मानो बाण का शरीर धारण कर लिया था। ऐसा प्रतीत होता है कि मानो कवि गोवर्धन की इस उक्ति को ध्यान में रखकर ही मुञ्जदेव ने, बाण के समान सिद्ध सारस्वत धनपाल को ‘सरस्वती’ की उपाधि प्रदान की थी^६ कहा जाता है कि मुञ्जदेव का धनपाल पर अत्यन्त स्नेह था। वे उन्हें अपना ‘कृत्रिम पुत्र’ मानते थे।

राज्याश्रय में रहने पर भी धनपाल अत्यन्त निर्भीक एवं स्वाभिमानी थे। उन्होंने राजा के कोप की भी उपेक्षा करके सदैव उचित मार्ग का अवलम्बन किया। भोजराज द्वारा, तिलक मजरी के नायक के रूप में अपने को प्रतिष्ठित किए जाने की इच्छा व्यक्त करने पर धनपाल ने कहा था—

‘राजन् ! जिस प्रकार खद्योत और सूर्य में, सरसो और सुमेरु में, काच और काञ्चन में, धतूरे और कल्पवृक्ष में महान् अन्तर है उसी प्रकार तिलकमञ्जरी के नायक और आप में।’^७

धनपाल का हृदय अत्यन्त दयालु था। एक समय मृगया के प्रसङ्ग में भोजराज द्वारा मारे गये मृग को देखकर उन्होंने राजा को सम्बोधित करते हुए कहा था—

रसातले यातु तवात्र पौरुष कुनीतिरेणा शरणा ह्यदोषवान् ।
निहन्त्यते यद् बलिनापि दुर्वला हहा महाकण्टमराजक जगत् ॥’

अर्थात्—हे राजन् ! इस प्रकार का आपका पौरुष रसातल को चला जाय। निर्दोष और शरणागत का बध कुनीति है। बलवान् भी जब दुर्वल को मारते हैं तो यह बड़े दुःख की बात है, मानो समस्त जगत् ही भराजक हो गया। कहा जाता है कि धनपाल के ये वचन सुनकर भोजराज ने आजीवन मृगया छोड़ दी थी।^८

इसी प्रकार, एक समय यज्ञ मंडप में यूप (स्तम्भ) से बन्धे द्वाग (बकरे) के करण क्रन्दन को सुनकर धनपाल ने कहा था कि—

यूप कृत्वा पशान् हत्वा, कृत्वा रुधिर कर्दमम् ।
यद्येव गम्यते स्वर्गे नरक केन गम्यते ।
सत्यं यूप तपो ह्याग्निः, कर्माणि समिधो मम ।
अहिंसामाहुतिं दद्यादेव यज्ञं सता मतः ।

अर्थात्—यदि यज्ञ करके पशुओं को मारकर और खून का कीचड़ बनाकर स्वर्ग में जाया जाता है तो फिर नरक में कैसे जाया जाता है? जानीजनों का यज्ञ तो वह है जिसमें सत्य यूप हो, तप अग्नि हो, कर्म समिधा हो और अहिंसा जिसकी आहुति हो। कहते हैं राजा ने धनपाल के ये वचन सुनकर अपने को जैन धर्म में दीक्षित किया था।^९

६—‘श्री मुञ्जेन सरस्वतीति सदसि क्षोणीमृता व्याहृत’ तिलकमञ्जरी पद्य न० ५३

७—प्रवन्ध चिन्तामणि (महाकवि धनपाल प्रवन्ध)

८— वही

९— वही

धनपाल महात् गुणावाही थे। अनेक अवसरों पर भोजराज को क्लिडकिया देकर सावधान करते रहने के अतिरिक्त उन्होंने अनेक बार उनके गुणों की प्रशंसा भी की है—

अभ्युद्भूता वसुमती दलित रिपूर, जोडीकृता बलवता बलिराजलक्ष्मी ।

एकव बन्मनि कृत तदनेन यूना, जन्मपये यदकरोत् पुरुष पुराण ॥

अर्थात्—इसने अपने जन्म में पृथ्वी का उद्धार किया, शत्रुओं के वसस्थल को विदीर्ण किया और अनेक बलशाली राजाओं की राजलक्ष्मी (विष्णु के पक्ष में बलि नामक राजा की राजलक्ष्मी) को प्राप्तसात् किया। इस प्रकार इस युवक ने वे काम एक ही जन्म में कर डाले जो पुराण पुरुष विष्णु ने तीन जन्मों में किए थे। कहा जाता है कि भोजराज ने इस पद को सुनकर धनपाल को एक स्वर्ण कनक मंड किया था।^१

तिलकमञ्जरी की अग्नि में स्वाहा कर देने के कारण धनपाल, भोजराज से कठकर, धारा नगरी को छोड़ अग्न्यत्र चल दिए। कुछ दिनों के पश्चात् उनकी दशा अत्यन्त दयनीय हो गयी। भोज ने उन्हें पुन सावर निमज्जित किया और उनसे कुशलक्षेम पूछा। धनपाल ने निवेदन किया—

पृथुकार्तस्वरपात्र भूपितनि शेष परिजन देव ।

विलसत्करेणुगहन सम्प्रति सममानयो सदनम् ॥^२

अर्थात्—हे राजन्! इस समय हमारा और आपका घर बिल्कुल समान है, क्योंकि दोनों ही 'पृथुकार्तस्वरपात्र' (गम्भीर आर्तनाद का पात्र तथा विपुल स्वर्ण पात्र वाला) है, दोनों ही—'भूपितनि' (भू-परिजन) है (भलकारहीन परिजन वाला तथा जिसके सारे परिजन आपभूषणों से युक्त हैं) और दोनों ही 'विलसत्करेणुगहन' (हृत्पूर्य और हृत्पयों से सुसज्जित) है।

यह श्लोक श्लेषालंकार के अत्यन्त सुन्दर उदाहरण के रूप में आज भी विद्वज्जनों में पर्याप्त प्रसिद्ध है। साथ ही यह धनपाल के स्वामिमान की ओर पूर्ण सकेत करता है।^३

भोजराज ने सरस्वती कण्ठाभरण में लिखा है—'यादगद्यविधौ बाण पद्यवन्दे न साहस्य' अर्थात् बाण, जितना गद्य बनाने में कुशल है इतना पद्य बनाने में नहीं। धनपाल की यह विवेकता है कि वे समान रूप से गद्य और पद्य, दोनों की प्रौढ रचना करने में समर्थ थे। हेमचन्द्र ने अपनी प्रसिधान चिन्तामणि, काव्यानुशासन और छन्दोऽनुशासन में धनपाल के अनेक सुन्दर पद्यों का उल्लेख किया है। १४ वीं शताब्दी की रचना 'सूक्तिसङ्कलन' 'शाङ्ग' धरपद्धति' में धनपाल की अनेक सूक्तियों का उल्लेख है।^४

इसी प्रकार मुनि सुन्दरभूरि ने 'उपदेश रत्नाकर' में और वाग्भट्ट ने अपने 'काव्यानुशासन' में अनेक स्थानों पर धनपाल के पद्यों का उल्लेख किया है। 'कीर्तिकौमुदी' एवं 'अमर चरित' के रचयिता मुनि रत्न सूरि और 'पञ्चलिङ्गी प्रकरण' के कर्ता श्री जिनेन्द्रसूरि ने धनपाल के काव्य की प्रशंसा की है।^५

१—प्रबन्ध चिन्तामणि (महाकवि धनपाल प्रबन्ध)

२—प्रबन्ध चिन्तामणि (महाकवि धनपाल प्रबन्ध)

३—डा० जगदीशचन्द्र जैन—प्राकृत साहित्य का इतिहास, पृ० ६१५

४—तिलक मञ्जरी पराम० प्रस्तावना पृ० २८

संस्कृत विद्वानों में यह कहा जाता रहा है कि 'बोणोच्छिष्ट जगत् सर्वत्' अर्थात्—बाण के अनन्तर समस्त संस्कृत साहित्य बाण के उच्छिष्ट (त्यक्त वस्तु) के समान है। बाण की प्रशस्ति में लिखे गये ये पद्य—

'कविकुम्भिकुम्भमिदुरो बाणस्तु पञ्चानन' श्रीचन्द्रदेव (शाङ्ग) घर पठति ११७)

'युक्त कादम्बरी श्रुत्वा कवयो मौनमाश्रिता ।

बाणध्वानावनध्यायो भवतीनि स्मृतिर्यत् ॥' कीर्ति कौमुदी १, १५.

'बाणस्य' हर्षचरिते निश्चितामुदीक्ष्य,

शक्ति न केऽत्र कवितास्त्रमद त्यजन्ति । कीय का इतिहास पृ० ३६७

इस बात के प्रत्यक्ष प्रमाण हैं कि बाण की अप्रतिम गद्य रचना 'कादम्बरी' को देखकर किसी कवि का साहस नहीं होता था कि वह बाण के मार्ग पर चलकर उनकी गद्य रचना शैली को आगे बढ़ाये। यही कारण है कि बाण के पश्चात् लगभग ३०० वर्षों तक कादम्बरी की समानता करने वाली कोई उत्कृष्ट गद्य रचना उपलब्ध नहीं है।

महाकवि धनपाल ही एक ऐसे कवि हैं जिन्होंने कवियों के हृदय से, बाण के मय-व्यामोह को दूर किया और अपनी तिलकमञ्जरी को कादम्बरी की श्रेणी में बिठाने का प्रयत्न किया। इसका परिणाम यह हुआ कि धनपाल के पश्चात् वागीशसिंह (गद्य चिन्तामणि), सोढढयल (उदय सुन्दरी कथा), वामन भट्ट बाण (बेम-मूपाल चरित-हृष चरित के अनुकरण पर) आदि कवियों ने बाण की शैली पर रचनायें लिखी।^१

तिलकमञ्जरी की रचना के लगभग एक शताब्दि के पश्चात् पूर्ण तल्लगन्दीय श्री शान्तिसूरि ने इस ग्रन्थ पर १०५० श्लोक प्रमाण टिप्पणी की रचना की जो पाटन के जैन मण्डार की प्रति^२ के अन्त में दिए गए निम्न श्लोक से प्रमाणित है—

श्री शान्तिसूरिरिह श्रीयति पूर्णतल्ले गच्छे वरो मतिमता बहुशास्त्रवेत्ता ।

तेनामल विरचित बहुधा विमृश्य सक्षेपतो वरमिदं बुध टिप्पितमो ॥

इस ग्रन्थ पर श्री विजय लावण्य सूरि ने (विक्रम संवत् २००८ में प्रकाशित) पराग नामक एक विस्तृत टीका लिखी है।^३

धनपाल, विक्रम की ११ वीं शताब्दि के संस्कृत और प्राकृति भाषा के उत्कृष्ट विद्वान थे। गद्य और पद्य दोनों की रचना पर उनका समान अधिकार था। शब्द और अर्थ, भाषा और भाव, वशीभूत के समान उनकी लेखनी का अनुगमन करते थे। उन्होंने बाण की गद्य शैली की परम्परा को निबाहते हुए, गद्य काव्य को कुछ और सरल और सरस बनाकर उसे जनता के अधिक, निकट पहुँचाने का प्रयत्न किया। निःसन्देह, धनपाल अपने इस ऐतिहासिक कार्य के लिए संस्कृत साहित्य के इतिहास में अमर रहेंगे। किसी कवि का यह कथन धनपाल के लिए अत्यन्त उचित प्रतीत होता है—

तिलकमञ्जरी मञ्जरिसञ्जरिलोलहिपिचदन्मिजाल ।

जैनारण्येऽसाल कोऽपि रसाल पपाल धनपाल ॥^४

१—वामदेव उपाध्याय, संस्कृत साहित्य का इतिहास पृ०-२६८

२—पाटन के 'सघनीपाडा जैन मण्डार' की १२५ वीं प्रति (गायक वाड ओरियण्टल सिरीज न० ७६—पाटन जैन मण्डार केटलाग' प्रथम भाग, पृष्ठ ८७)

३—तिलकमञ्जरी, श्री शान्तिसूरि रचित टिप्पणी तथा श्री विजय लावण्य-सूरि रचित टीका (पराग) के साथ प्रकाशित। प्रकाशक—श्री विजयलावण्य-सूरिस्वर ज्ञान मन्दिर, बौदाद, सोराष्ट्र, वि० सं० २००८.

४—तिलक० पराग० प्रस्तावना—पृ० १६

गुजरात में रचित कतिपय दिगम्बर जैन-ग्रन्थ

पन्द्रह शताब्दियों से भी अधिक समय से गुजरात और राजस्थान जैन धर्म के केन्द्र रहे हैं। यहाँ जैनो में सबसे अधिक वस्ती श्वेताम्बरो की है। समस्त श्वेताम्बर आगम ईशु की पाचवीं शताब्दी में सौराष्ट्र के वलभीपुर में एक साथ लिपिबद्ध किया गया था। आगमों की बहुतेरी टीकाएँ इसी प्रदेश में लिखी गई हैं। इतना ही नहीं लेकिन संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश एवं प्राचीन गुजराती-राजस्थानी के जलित तथा शास्त्रीय वाङ्मय के सभी ग्रंथों के निरूपक जैन श्वेताम्बर साहित्य का जितना विकास गत प्रायः एक हजार वर्षों में इस प्रदेश में हुआ उतना भारत में और कहीं भी नहीं हुआ है। यद्यपि आज गुजरात में दिगम्बर जैनो की जनसंख्या प्रमाण में अल्प है, तथापि एक समय में उनकी संख्या बहुत रही होगी। अभी तो उनकी साहित्य प्रवृत्ति के थोड़े ही अवशेष बचे हुए हैं, इतने प्राचीन एवं विरल हैं कि गुजरात के समग्र जैन साहित्य के इतिहास की दृष्टि से वे अति महत्वपूर्ण हैं।

आचार्य जिनसेनकृत 'हरिवंशपुराण' तथा आचार्य हरिवेणकृत 'बृहत्कथाकोश' ये दो संस्कृत ग्रंथ दिगम्बर साहित्य की प्राचीनतम उपलब्ध रचनाओं में से हैं। ये दोनों कृतिया 'वर्धमानपुर' अर्थात् सौराष्ट्र में आये हुए वडवाण में लिखी गई हैं 'हरिवंशपुराण' की रचना शक स ७०५ (वि स ८३९ - ई स ७८३) में हुई और 'बृहत्कथाकोश' की रचना वि स ९८९ अर्थात् शक स ८२३ (ई स ९३१-३२) में— ज्योतिषशास्त्र की दृष्टि से जब सर नामक सवत्सर प्रवर्तमान था, तब हुई। जिनसेन ने रचनावर्ष शक सवत् में बताया है और हरिवेण ने विक्रम एवं शक दोनों में।

दिगम्बर सम्प्रदाय के उपलब्ध कथासाहित्य में कालानुक्रम की दृष्टि से 'हरिवंशपुराण' तृतीय ग्रन्थ है, इस हकीकत से उसके महत्व का खयाल सहज ही आया, उससे पूर्व के दो ग्रन्थ हैं आचार्य रविवेण का 'पद्मचरित' और अटा-सिंहनदि का 'वरागचरित'। इन दोनों का उत्पन्न 'हरिवंशपुराण' के पहले सग में ही किया गया है।

'हरिवंशपुराण' बारह हजार श्लोक प्रमाण का ६६ सर्गों में विभाजित बृहत् ग्रन्थ है। वास्तव तीर्थंकर नेमिनाथ जिस वध में उत्पन्न हुये थे उस वध का आधत् हरिवध का वृत्तान्त इसका वध्य विषय है। इस ग्रन्थ की प्रशस्ति में जिनसेन ने कहा है कि सौरों के अधिमण्डल अर्थात् सौराष्ट्र पर जब जयवहराह नामक राजा का शासन था, तब कस्याण से जिसकी विपुल श्री वर्धमान होती है ऐसे वर्धमान नगर में पाश्चिमायमन्दिरयुक्त नगराजवसति में इस ग्रन्थ की रचना हुई। प्रशस्ति में और भी कथन है कि दोस्तदिका के नामक स्थान में तीर्थंकर शास्तिनाथ के मन्दिर में प्रजा ने इस ग्रन्थ का पूजन किया। इस दोस्तदिका के स्थान के बारे में अभी कोई निश्चय नहीं किया जा सकता, फिर भी वह वडवाण का समीपवर्ती होगा यह तो निश्चित है ई स ८ वडवाण के राजा जयवहराह के बारे में विशेष माहिती इस प्रशस्ति में से प्राप्त नहीं होती है। तथापि कन्नौज के प्रतिहार राजा महोपाल का शक स० ८२६ (ई० स ९१४) का जो एक ताम्रपत्र सौराष्ट्र के डावा गाव में से मिला है उससे ज्ञात होता है कि उन दिनों वडवाण में चाप वध के राजा

गुजरात में रचित कतिपय दिगम्बर जैन ग्रन्थ

धरणिवराह का शासन था और वह प्रतिहारों का सामन्त था। वदवाण के राज्यकर्ताओं के इन वराहान्त नामों से एक स्वामाविक अनुमान किया जा सकता है कि 'हरिवशपुराण' की प्रशस्ति में जिसका उल्लेख है वह राजा जयवराह उपर्युक्त धरणिवराह का चार-पाच पीढ़ी पूर्व का पूर्वज होगा। यह तो स्पष्ट है कि ये राजवंश चाप अर्थात् चावडा वंश के थे।^१ तदुपरान्त 'हरिवश' कार जिनसेन ने अपनी रचना गिरनार पर की। सिंहवाहनी शासनदेवी का जो उल्लेख किया है इससे ज्ञात होता है कि ईशु के आठवें शतक तक के पुराने काल में गिरनार पर नेमिनाथ की शासनदेवी अम्बिका का मन्दिर विद्यमान था।

हरिपेण के 'बृहत्कथाकोश' की रचना इस 'हरिवशपुराण' से डेढ़ शतक के बाद हुई। सारे बारह हजार श्लोकप्रमाण के इस ग्रन्थ में विविध-विषयक १५७ जैन धर्म-कथाएँ दी गई हैं। उसके कर्ता ने अपना परिचय मौनि मट्टारक के शिष्य के रूप में दिया है। वह कहता है कि जैन मन्दिरों से सकीर्ण चन्द्र जैसी शुभ्र कान्ति से युक्त हस्तों से समर और सुवर्णसमृद्ध जनों से व्याप्त वचमानपुर में इस कृति की रचना की गई थी। उन दिनों वहाँ इन्द्रतुल्य विनायकपाल नामक राजा का शासन चल रहा था। यह विनायकपाल भी कन्नौज के गुर्जर-प्रतिहार वंश का ही राजा था। विद्वानों के मन में विनायकपाल, शिवपाल, हेरम्बपाल आदि नाम इस वंश के सुप्रसिद्ध सम्राट् महीपाल के ही हैं (देखिये-कन्हैयालाल मुन्शी 'खोरी इट बोझ गुर्जरदेश' ग्रन्थ ३, पृ० १०५ तथा १०८-९)। बृहत्कथाकोश के अन्त में उसके रचना समय के बारे में कर्ता ने जो तफसीलें दी हैं उनसे यह खयाल आता है कि ज्योतिष की गणना के अनुसार यह ग्रन्थ ५ वीं शताब्दी, ६३१ से ६३५ वी, मार्च ६३२ के दरम्यान किसी समय लिखा गया है (देखिये, 'बृहत्कथाकोश' की डॉ० उपाध्ये की प्रस्तावना, पृ० १२१), और इसमें राज्यकर्ता के तौर पर विनायकपाल का उल्लेख किया गया है। दूसरी ओर, राजा महीपाल का एक बानपत्र ई० स० ६३१ का प्राप्त हुआ है जिससे प्रतीत होता है कि विनायकपाल और महीपाल ये एक ही नृपति के दो नाम हैं।

जिनसेन एवं हरिपेण दोनों 'पुत्राट सध' के साधु थे। हरिपेण ने अपने गुरु मौनि मट्टारक को 'पुत्राटसधाम्बरसनिवासी' कह कर वर्णित किये हैं और जिनसेन ने स्वगुरु कीर्त्तिपेण के गुदबन्धु अमितसेन को 'पवित्रपुत्राटगणायणीर्गणी' के रूप में आलिखित किये हैं, अर्थात् पुत्राटसध दिगम्बर जैन साधुओं का एक समुदाय था। पुत्राट देश के नाम से वह पुत्राट कहलाया। खुद हरिपेण ने ही दो कथाओं में जो निर्देश किया है उसके अनुसार पुत्राट देश दक्षिणापथ में स्थित था।

अनेन सह सङ्क्षोऽपि समस्तो गुरुवाक्यत ।

दक्षिणापथदेशस्थपुत्राटविषय ययौ ॥

(कथा १३१, श्लोक ४०)

१—वनराज चावडा ने ई० स० ७४६ में अणहिलवाड पाटण बसाया। उसके पूर्व प्राचीन गुर्जर देश में चावडाओं के कम से कम तीन राज्य थे—श्रीमाल में, वदवाण में और पचासर में। ई० स० ६२८ में मिल्लमाल अथवा श्रीमाल में 'ब्राह्मसुर्दासदान्त' नामक ज्योतिष के ग्रन्थ के रचयिता आचार्य ब्रह्मगुप्त कहते हैं कि चापवश के तिलकरूप व्याघ्रमुख राजा जब वहाँ राज्य करता था तब यह ग्रन्थ उन्होंने लिखा। वदवाण के चापवश का निर्देश ऊपर किया गया है। वनराज का पिता जयशिक्षरी और उसके पूर्वज पचासर के शासक थे।

पुस्तकविषये रम्ये दक्षिणापथगोचरे ।
तलाटपीपुरामिह्य वभूव परम पुरम् ।

(कथा १४५, श्लोक ६)

दक्षिणापथ में भी पुन्नाट कर्णाटक का एक भाग था । अद्यपर्यन्त इसके बारे में जो वृहत् हुई है (देखिये 'इंडियन कल्चर', ग्रन्थ ३, पृ० ३०३-१, पर ए० बी० सालेटोर का 'एन्थेसट किंगडम ऑफ पुन्नाट', नामक लेख तथा 'काखे' अभिनन्दन ग्रन्थ' में एम्० जी० पाई का 'क्लर्स ऑफ पुन्नाट' नामक लेख), उसके अनुसार कावेरी और कपिनी नदियों के बीच का प्रदेश—जिसका मुख्य शहर कीर्तिपुर (अथवा किट्टूर) था—वही प्राचीन पुन्नाट प्रदेश है । यह स्पष्ट ही है कि 'पुन्नाट सभ' का नाम इस प्रदेश के नाम पर से ही रक्खा गया है । कर्णाटक दिगम्बर जैनो का केन्द्रस्थान था और आज भी है, लेकिन वहाँ के प्राचीन साहित्य में या लेखों में कहीं भी 'पुन्नाट सभ' का उल्लेख नहीं मिलता । कभी कभी किट्टूर सभ' का उल्लेख प्राप्त होता है जिसका नाम पुन्नाट प्रदेश के पाटनगर किट्टूर पर से रक्खा गया है और इसी से शायद 'पुन्नाट सभ' विवक्षित हो सकता है । किन्तु यह तो निश्चित है कि विक्रम के नववें शतक के पूर्व ही कर्णाटक-पत्तनगल पुन्नाट का एक दिगम्बर साधु समुदाय सौराष्ट्र में आकर विज्ञेयत वदवाण के नजदीक के प्रदेश में स्थिर हुआ था और अपने मूलस्थान के नाम से 'पुन्नाट सभ' नाम से प्रख्यात हुआ था । 'बृहत्कथाकोश' की अनेक कथाओं में दक्षिणापथ के नगरो का जो उल्लेख मिलता है वह भी इस दृष्टि से ध्यान देने योग्य है । मध्य काशीन गुजरात का जैन साहित्य-विज्ञेयत प्रबन्ध साहित्य यह स्पष्टतया दिखलाता है कि उस समय में गुजरात में इसके अलावा दूसरे भी दिगम्बर साधु-समुदाय थे तथा दिगम्बर और श्वेताम्बरों के बीच अनेक विषयों में तीव्र स्पर्धा प्रचलित थी । राजा सिद्धराज जयसिंह (ई स १०६४-११४९) के दरबार में श्वेताम्बर आचार्य वाकी देवसूरी और दिगम्बर आचार्य कुमुदचन्द्र के बीच जो प्रसिद्ध विवाद हुआ जिसमें साक्षर कुमुदचन्द्र की पराजय हुई उसका निरूपण यथाश्रद्धाचित समकालीन संस्कृत नाटक 'युक्तिकुमुद-चन्द्रप्रकरण' में किया गया है तथा इस घटना का चित्रण आचार्य जिनविजयजी के द्वारा प्रकाशित चर समकालीन चित्रों में भी मिलता है ।

कर्णाटकविनिर्गत दिगम्बर साधु समुदाय सौराष्ट्र में स्थित हुआ यह श्रुतीकृत गुजरात एवं कर्णाटक के सांस्कारिक सम्पर्क की दृष्टि से महत्वपूर्ण है । यह समग्र विषय एक अलग अध्ययन का पात्र है । यह तो अब निश्चिन हुआ है कि उन दिनों वदवाण पश्चिम भारत के दिगम्बर जैन सम्प्रदाय का एक महाकेन्द्र था । दिगम्बर साहित्य के दो सबसे प्रसिद्ध प्राचीन ग्रन्थ क्रमानुसार ठीक आठवीं और दशवीं शताब्दी में वदवाण में ही लिखे गये, तथा इसी नगर में रचित श्वेताम्बर साहित्य के प्रथम उपलब्ध ग्रन्थ जातिहरचर्य के आचार्य देवसूरिकृत श्रुत 'पद्मप्रमचरित' का रचनावर्ष स० १२५४ (ई स ११९८) है ।

गुजरात की भूमि में ही हुए, इसके बाद के समय के, दो दिगम्बर कवियों के बारे में अब मैं कुछ कहूँगा । ये दो कवि हैं जलकिति या यक्ष कीर्ति और अमरकीर्ति, जिन दोनों की कृतियाँ अप्रमत्त भाषा में लिखी हुई मिली हैं ।

यक्ष कीर्ति की दो अप्रमत्त रचनाएँ मिलित हुई हैं । इनमें से एक 'पाण्डवपुराण' है, जिसमें जैन महाभारत की कथा अप्रमत्त षष्ठ में दी गई है । यह कृति वि० स० ११७६, (ई स ११२३) में जिह्मसु

हेमराज नामक धावक की विनती से नवगावपुर मे लिखी गई ।^१ इस नवगावपुर का स्थान निश्चितरूप से स्थापित किया नहीं जा सकता । यश कीर्ति गुणकीर्ति के शिष्य थे । तीर्थंकर चन्द्रप्रभ की जीवनी का ग्रन्थलेखन करने वाली उनकी दूसरी अपभ्रंश कृति है 'चदप्पहचरिउ' । इसकी सं० १५७१ मे लिखी हुई १५० पत्र की एक पाण्डुलिपि मेरे मित्र प० अमृतलाल मोहनलाल ने मुझे दी थी । 'चदप्पहचरिउ' मे रचनावर्ष नहीं दिया है, तथापि उसको 'पाण्डवपुराण' के रचनाकाल के अरसे मे रख दिया जा सकता है, 'चदप्पहचरिउ' का गन्याग्र २३०८ श्लोको का है । उसमे कर्त्ता ने जो उल्लेख किया है उसके अनुसार हुवड जाति के कुमारसिंह के पुत्र सिद्धपाल की विनती मे गुर्जर देश मे उम्मत गाँव मे उसकी रचना हुई । उम्मत गाँव उत्तरगुजरात मे स्थित वडनगर के समीप का उम्मत गाँव होगा । 'पाण्डवपुराण' की रचना जिस स्थान मे हुई उस नवगावपुर का भी गुजरात मे होना असम्भव नहीं है, तथापि इसके लिये स्पष्ट प्रमाण नहीं मिला है । मेरे पास की पाण्डुलिपि मे से 'चदप्पहचरिउ' के आदि-अन्त मे से ऐतिहासिक दृष्ट्या महत्वपूर्ण भाग यहाँ रखता हूँ ।

आदि

'हुवडकुलनहयलि पुप्फयत वहुदेउ कुमारसिंह वि महत ।
तह सुउ शिम्मलमुखगणविसालु सुप्रसिद्ध पमणइ सिद्धपालु ।
जसकिर्त्ति विव्ह करि वहु पसाउ मह पूरइ पाइयकवभाउ ।
त जिमुणिवि सो भासेइ महु पयलु तोडेसइ केम चहु ।'

अन्त

गुज्जरदेमह उम्मतगामु तहि छडासुउ हउ दोणगामु ।
सिद्धउ तहो एदणु भववन्धु जिणधम्म भारि ज दिण्णु खनु ।
तमु सुउ जिठुउ वहुदेउ भवु जि धम्मकजि विव कलिउ दवु ।
तहो लहु जायउ सिरिकुमारसिंह कलिकालकरिवहु हणसिंह ।
तमु सुउ सजायउ सिद्धपालु जिणपुज्जदाणुगणपरसालु ।
तहो उवरोहे इह कियउ गयु हउण मुण्णि किं पि सत्थगयु ।
धत्ता । जा चदधियायर सज्ज वि सायर जा कुलपव्वय भुवलउ ।
ता यह पयट्टइ हियइ चहुट्टइ (उ) सरसइदेविहि मुहणिलउ ।

इय सिरिचदप्पहचरिए महाकइजसकिर्त्तिविरइए महामव्वसिद्धपाल सवणभूसण सिरिचदप्पह सामिणि-
व्वाणगसणगाम एयारहोमो सची समतो ॥'

इस पाण्डुलिपि का हस्तलेख सौराष्ट्र के पूर्वतट पर के ऐतिहासिक नगर घोवा मे हुआ था ।
उसकी पुष्पिका इस तरह है —

१ कस्तूरचन्द कासबीवाल, 'प्रवृत्तिसंग्रह', जयपुर १९५०, प्रस्तावना, पृ० १५ । हस्तप्रतविषयक
टिप्पण के लिए देखिये पृ० १२२-२७

'स० १५७१ वर्षे आपाठ वदि १२ वुषे अछेई घोघाद्र ने श्रीचन्द्रप्रभचैत्यालये श्रीमूलसधे सरस्वतीमधे बलात्कारणये श्री कुदु दाचार्यान्वये भट्टारक श्रीपद्मनविदेवास्तत्पट्टे म० देवेन्द्र गोतिदेवास्तत्पट्टे म० श्रीविवा नदिदेवास्तत्पट्टे म० श्रीभल्लिभूपणदेवान्तपट्टालकार गच्छनायक जिनाज्ञाप्रतिपालक छनीसगुणविगजमान वइतालीसदोपनिवारक श्रीदायस्वैर्याम्भीर्यादिगुणविराजमान भट्टारक श्रीलक्ष्मीचन्ददेवोपदेशात् हुबबहातीय एकादशप्रतिपादकारक द्वादशविवतपञ्चरखनिरत निपचास (पाण्डुलिपि का अन्तिम पत्र सापता होने से पुष्पिका की आखिरी चन्द पत्तिया नहीं मिलती।)

इसके बाद का ग्रन्थ है अमरकीर्तिकृत 'छकम्मुवएसो' अथवा 'पट्कर्मोपदेश'। यह आर्यको के धर्म का आलेखन करनेवाला अपभ्रंश काव्य है। इसकी रचना महीतट प्रदेश के गोब्रह्म (पचमहाल जिले के गोधरा) में स० १२७४ (ई० स० १२१६) में हुई है। २५०० पक्तियों के इस ग्रन्थ का स १५४४ में लिखा हुआ हस्तलेख अपभ्रंश और प्राचीन गुजराती के सुप्रसिद्ध विद्वत् स्व० श्री० केशवभास्वर्णदेवराय भूव ने सवप्रथम प्राप्त किया था।^१ तत्पश्चात् श्री० मधुसूदन मोदी ने उसका सम्पादन किया और नायकवाङ्मय शोरियेन्टल सिरिज में उसको प्रसिद्ध करने का आयोजन हो गया है। 'छकम्मुवएसो' के कर्ता अमरकीर्ति दिगम्बर सम्प्रदाय के माधुर सध के चन्द्रकृति के शिष्य थे। नागर कुल के गुणपाल एवं चण्डिका की पुत्र अम्बाप्रसाद की प्रार्थना से इस काव्य की रचना हुई। कर्ता के अपने ही कथन के अनुसार अम्बाप्रसाद उनका छोटा भाई था। इससे विदित होता है कि अमरकीर्ति पूर्वश्रम में नागर ब्राह्मण थे और बाद में उन्होंने दिगम्बर साधु की दीक्षा ली थी। उनका यह भी विधान है कि 'छकम्मुवएसो' की रचना के समय गोब्रह्म ने चोलुक्य वंश के कर्णाराजा का शासन प्रवर्तमान था। गोब्रह्म के चोलुक्य राजाओं की शाखा अणहिलवाड पाटण के चोलुक्य राजवंश से मिल है, और अमरकीर्ति ने जिसका उल्लेख किया है वह कर्ण उससे करीब सवा सौ वर्ष पूर्व के गुजरात के चोलुक्य नृपति कण्वेव (सिद्धराज जयसिंह के पिता कण्व सोलकी) से मिलते हैं।

'छकम्मुवएसो' की प्रशस्ति में अमरकीर्ति ने अपने अन्य सान ग्रन्थों का उल्लेख किया है —

'नेमिनाथचरित्र', 'महावीरचरित्र', 'यशोधरचरित्र', 'धमचरित्र टिप्पण', 'सुभाषितरत्नमिर्ष', 'बूढामणी' और 'ध्यानोदेश'। तदुपरान्त यह कहता है कि लोगों के आनन्ददायक बहुरंगे सस्कृत-प्राकृत काव्य भी उसने लिखे थे। परन्तु इनमें से एक कृति अभी मिलती नहीं है।

प्रमाण में प्राचीन काल में गुजरात में रचित दिगम्बर साहित्य की ये उपलब्ध रचनाएँ हैं।^२ यदि ऐसी अन्य कृतियों की भी खोज की जाय तो गुजरात के दिगम्बर सम्प्रदाय के इतिहास पर एक तद्द्वारा गुजरात के सांस्कृतिक इतिहास पर ठीक-ठीक प्रकाश डाला जा सकेगा।

१ 'छकम्मुवएसो' के आदि-अन्त के अवतरण के लिए देखिये मोहनलाल दलिवेकर देसाई, 'जैन गुर्ज-कविता', भाग १, प्रकाशना, पु० ७६-७८, केशवराय भास्वरी, 'आपणा कविता' पृ० २०४-२१।

२. प्राचीन गुजराती में भी थोड़ा कुछ दिगम्बर साहित्य मिलता है। श्री मोहनलाल देसाई ने ('जैन गुजर कविता', भाग १ पृ० ५३ ५५) मूलसध के भुवनकीर्ति के शिष्य बह्मजिनदासकृत 'हरिवंशरास' (स० १५२०), 'यशोधर रास', 'आदिनाथ रास' और 'श्रेणिक रास' का उल्लेख किया है। दिगम्बरकवि रचित पाँच भक्तात काणु-काव्यों का परिचय श्री अमरचन्द नाहटा ने दिया है ('स्वाध्याय' त्रैमासिक, पृ० १, अंक ४), जिनमें से रत्नकीर्ति का 'नेमिनाथ फाग' गुजरात के अजोध के नजदीक के गांव हासोट में रचा हुआ है। गुजरात में रचित दिगम्बर साहित्य के उपरान्त गुजरात में जिनकी प्रतिलिपि की गई है ऐसी दिगम्बर ग्रन्थों के लेखन-स्थान एवं लेखन-वर्षों का अध्ययन यदि पाण्डुलिपियों की मुद्रित सूचिया आदि के आधार पर किया जाय, तो भी गुजरात के दिगम्बर सम्प्रदाय के प्रसार के बारे में त्यलकावटदृष्टा बहुत कुछ ज्ञान प्राप्त हो सकता है।

१ न ग -श्रौपपाति सूत्र का सांस्कृतिक ध्ययन

भारतवर्ष सती की साधना भूमि है। ऋषियों की चिंतन भूमि है। बीरो एवं सतियों का जीवनोत्सर्ग तीर्थ है। अनेक महापुरुषों ने समय-समय पर इस पवित्र भूमि में जन्म ले कर अपनी आत्मा का चरम आध्यात्मिक चरमोत्कर्ष किया, उसति की ओर जनता को सत्य प्रदर्शित किया। प्राचीनकाल में अध्ययन अध्यापन प्रायः मौखिक ही अधिक हुया करता था इसलिए बहुत से महापुरुषों की अनुभूतिरूप वाणी आज हमें प्राप्त नहीं है। ज्ञान-विज्ञान के क्षेत्र में भारतवर्ष ने जो उत्पत्ति की उसका, भी लेखा-जोखा बतलाने वाला प्राचीन साहित्य अधिकांश लुप्त हो चुका है। प्राप्त प्राचीन ग्रन्थों में उन ग्रंथों से पूर्ववर्ती जिन ग्रन्थकारों ने पुस्तकों का नाम उल्लिखित मिलता है—उनमें से अधिकांश ग्रन्थ अब प्राप्त नहीं हैं। इसी से हम अपनी प्राचीन साहित्य-संपदा को कितना अधिक खो चुके हैं इसका सहज ही पता चलता है। लेखन-कला का समुचित विकास होने के बाद भी बहुत बड़ा साहित्य नष्ट हो चुका है।

भारत की दो प्राचीन सस्कृतिया विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं—एक वैदिक दूसरी श्रमण। वैदिक सस्कृति सम्बन्धी प्राचीन साहित्य वेद आदि उपलब्ध हैं पर श्रमण सस्कृति का इतना प्राचीन साहित्य उपलब्ध नहीं है, जैसा कि बहुत से विद्वानों का मत है कि यदि वैदिक-प्रार्थनावाहक कहीं से आकर भारत में बसे हैं तो उनसे पहले भारत में प्रगर्भ एवं श्रमण सस्कृति के अस्तित्व का पता चलता है। श्रमण सस्कृति में सम्भव है पहले और भी कई धाराएँ हो, पर वर्तमान में बौद्ध और जैन ये दो धाराएँ ही प्रसिद्ध हैं। इनमें से बौद्ध धर्म तो गीतमबुद्ध के द्वारा धर्म से २५०० वर्ष पूर्व ही प्रवर्तित हुआ पर जैन धर्म के अन्तिम तीर्थङ्कर भगवान् महावीर बुद्ध के समकालीन थे, अतः प्राचीन है। उससे पूर्व २३ तीर्थङ्कर और हो चुके हैं जिनमें से पार्श्वनाथ को तो सभी विद्वान् ऐतिहासिक महापुरुष मानते हैं और उनके चातुर्थाय धर्म का बौद्ध ग्रन्थों में निग्रन्ध धर्म के रूप में उल्लेख है। पार्श्वनाथ के पूर्ववर्ती भगवान् नेमिनाथ—पुरुषोत्तम श्रीकृष्ण के ज्वरे आई थे। अतः उन्हें भी कई विद्वान् ऐतिहासिक मानने लगे हैं। भगवान् ऋषभदेव, जो जैन धर्म के अनुसार इस अवसर्पणी काल के प्रथम तीर्थङ्कर थे, उनके बड़े पुत्र भरत के नाम से इस देश का नाम 'भारत' प्रसिद्ध हुआ और जिनकी बड़ी पुत्री बाह्यी के नाम से भारतवर्ष की प्राचीन लिपि का नाम 'बाह्यी' पड़ा। उन ऋषभदेव को भगवत पुराण में एक अवतारी पुरुष के रूप में मान्य किया गया है। मोहनजोदडो और हड़प्पा की खुदाई में प्राप्त ध्यानस्थ नग्नमूर्तियाँ जैन धर्म से सम्बन्धित होना अधिक संभव है।

जैन धर्म के प्रचारक—तीर्थङ्कर सभी इसी भारत भूमि में हुए और उनका जन्म, अवस्था, कैवल-ज्ञान प्राप्ति और मोक्ष याज्ञवत् संपूर्ण जीवन भारत में ही बीता और विशेषकर उत्तर-पूर्व, प्रदेश में। इससे जैन धर्म भारत का बहुत प्राचीन धर्म सिद्ध होता है। भगवान् महावीर के पूर्ववर्ती तीर्थङ्करों की वाणी आज उपलब्ध नहीं है। पर कई विद्वानों का मत है कि भगवान् महावीर के समय जो चौदह पुर्वों का ज्ञान था वह सम्भवतः भगवान् पार्श्वनाथ की ही वाणी हो। भगवान् महावीर ने १२। वर्षों तक कठोर साधना करके कैवल्य ज्ञान प्राप्त किया और तीस वर्षों तक सर्वज्ञ के रूप में सर्वज्ञ विचरण करते रहे। उन्होंने समय-समय, एवं स्थान-स्थान पर सन्ध जीवों के कल्याण के लिये जो कुछ उपदेश दिया वह

उनके प्रधान शिष्य—मणधरी ने द्वादशाङ्गी के रूप में ग्रथित कर लिया, जिसे 'मणिपिटक' कहा जाता है। लवे दुमिश तथा मनुष्यो की ह्रस्वान-स्मृति आदि के कारण चौदह-पूर्व और बारहवें अंग दृष्टिवाद सूत्र का एव ज्ञान मगवाद् महावीर से दो सौ वर्ष के भीतर ही भद्रबाहु स्वस्तिमद्र से विखिल हो गया और उसके कुछ काल बाद तक दस 'पूर्वों' का ज्ञान रहा था, वह भी ब्रज स्वामी के बाद नहीं रहा। इसलिए वीर निर्वाण के ६५० वर्ष बाद जब जैन आगम देवद्विगणिक जमाअमण ने बल्लारी नगरी में लिपिबद्ध किये, तब केवल ग्यारह अंग सूत्र और कुछ अन्य ग्रन्थ ही बच पाये थे, जिनके नाम नदी एव पत्नीसूत्र में पाये जाते हैं।

एकादश अंग सूत्रों में भी अब मूल रूप, में उनके जितने परिमाण का उल्लेख चौथे अंग सूत्र-सम-वायाग में मिलता है, प्राप्त नहीं है। समवायाग में बारहवें दृष्टिवाद—अंग सूत्र का विस्तृत विवरण है, चौदह पूर्व उसीके अन्तर्गत माने गये हैं। दृष्टिवाद बहुत लम्बे अंश से नहीं मिलता। पर वसथा अंग प्रश्न व्याकरण न मालूम कब लुप्त हो गया। समवायाग और नदीसूत्र में 'प्रश्नव्याकरण' के विषयो का विवरण दिया है, वह वर्तमान में प्राप्त 'प्रश्नव्याकरण' में नहीं मिलता है। इससे मालूम होगा कि आगम लेखन के समय तक 'प्रश्न व्याकरण' मूलरूप में प्राप्त होगा पर उसके बाद उस सूत्र में मन्त्र विद्या, प्रश्न विद्या का विवरण होने से अधिकारियों के द्वारा उसका दुरुपयोग न हो यह समझ कर किसी बहुभूत आचार्य ने उसके स्थान पर पाँच भाष्य और पाँच सवर द्वार वाले सूत्र को प्रचारित कर दिया। ग्यारह अंग सूत्रों का भी जो परिमाण समवायाग आदि में लिखा है उससे वर्तमान में प्राप्त उसी नाम वाले मगधून बहुत ही कम परिमाण वाले मिलते हैं। जिस प्रकार आचार्य के पदों की संख्या १६००० हजार, सूत्रज्ञता की ३६०००, स्थानाग की ७२०००, समवायाग की १४०,०००, और व्याख्याप्रज्ञति (मगवती) की ८४००० पदों की संख्या बताई गई है उनमें से आचार्य २५२५, सूत्र ज्ञता २१००, स्थानाग ३६००, समवायाग १६६७, मगवती १५७५ श्लोक परिमित ही प्राप्त हैं। यद्यपि समवायाग में उल्लिखित पद के परिमाण के सबब में कुछ मतभेद हैं फिर भी यह तो निश्चित है कि उपलब्ध आगम, मूलरूप से बहुत कम परिमाण वाले रह गये हैं। छठे 'ज्ञाताचमं कथा' में साढ़े तीन करोड़ कथामो के होने का उल्लेख 'समवयाम' में है, उनमें से अब केवल प्रथम श्रुतस्कथ की १६ कथाएँ ही बच पाई हैं। द्वितीय स्कथ जो बहुत आख्यायिकाओं और उपपाख्यायिकाओं का मञ्जर था, वह भी अब लुप्त हो चुका है। दिगम्बर सम्प्रदाय में आगमों के नाम और विषय तो वहीं मिलते हैं पर उनकी पद संख्या या परिमाण और भी अधिक बताया गया है। तैर, जो चीज लुप्त या नाश हो गई, उसके सम्बन्ध में तो कुछ ही प्रकट किया जा सकता है अन्य कोई चारा नहीं है। पर सबसे ज्यादा दुःख की बात है कि जो कुछ प्राचीन जैन प्राकृत वाक मय उपलब्ध है उसका भी पठन-पाठन जिस गहराई से किया जाना अपेक्षित है, नहीं हो पा रहा है इसके प्रधान दो कारण हैं—जैन मुनिमात्र आचमको के लिये वे ग्रन्थ शब्दा के केन्द्र हैं अतः परम्परागत जिस तरह उनका वाचन एवं श्रवण होता था या है, करते रह कर ही वे अपने कर्तव्य की इतिथि समझ लेते हैं और जेनेतर विद्वानों का ध्यान इस ओर इसलिए नहीं जाता कि उनकी यह धारणा वन गई है कि इन ग्रन्थों में जैन धर्म का ही निरूपण है, इसलिए उनका ऐतिहासिक, साहित्यिक एवं सांस्कृतिक महत्त्व विगेष नहीं है। पर वास्तव में यह धारणा उन ग्रन्थों के मन्त्रीर अध्ययन के बिना ही बना ली गई है। अन्यथा दोष साहित्य की भाँति इन ग्रन्थमणि का भी परिशीलन होता चाहिये था।

१. इन पूर्व सत्रक श्रुतज्ञान पर आधारित कुछ ग्रन्थ कथाम पाहुदादि १ मिलते हैं।

साहित्य, समाज का प्रतिबिम्ब है। जिस काल में जिस ग्रन्थ की रचना होती है, उस ग्रन्थ में उस समय के जीवन की झलक आ ही जाती है। प्राचीन जैन आगम, भगवान् महावीर की वाणी का सकलन है। भगवान् महावीर ने अपना उपदेश अपने विहार क्षेत्र के अधिकाधिक लोगों की जनभाषा में दिया था। इसीलिये उसका नाम अर्धमागधी रखा गया। इस प्राचीन साहित्य में भगवान् महावीर के समय के देश प्रदेश, ग्राम, नगर, राजा, रानी, मन्त्री, सेठ, विद्वानों आदि के अनेक ऐतिहासिक प्रसंग एवं उस समय के लोक जीवन के वास्तविक चित्र प्राप्त होते हैं। सांस्कृतिक दृष्टि से इन ग्रन्थों का अध्ययन करने से भारतवर्ष के प्राचीन इतिहास और संस्कृति सम्बन्धी अनेकों महत्वपूर्ण तथ्य प्रकाश में आवेंगे।

बौद्ध साहित्य की अपेक्षा जैन साहित्य के अध्ययन का महत्व इसलिये और भी बढ़ जाता है क्योंकि जैन साहित्य की परम्परा २५०० वर्षों से अविच्छिन्न रूप से चली आ रही है। आगमों पर समय समय पर नियुक्ति, भाष्य चूणि, एवं विस्तृत टीकाएँ रची जाती रही हैं और उनमें उन टीकाकारों ने अपने अनुभव एवं मौखिक श्रुत परम्परा और अन्य साहित्य से प्राप्त हुए ज्ञान का बहुत सुन्दर रूप से उपयोग किया है। नियुक्ति, भाष्य एवं चूणि मे-जो आगम काल के बाद की है, अनेक सांस्कृतिक प्रसंग उल्लिखित हैं। भगवान् महावीर के कुछ शताब्दी बाद जैन मुनियों के जीवन में कितने विषम प्रसंग उपस्थित-हुए और उस समय उन्होंने अपने आचार एवं जैन धर्म को किस तरह सुरक्षित रखा, इसका बहुत ही विशद वर्णन छेद सूत्र एवं उनकी भाष्य चूणि में मिलता है। आचार्यों कालक और शकी के भारत आगमन का प्रसंग निशीथ चूणि आदि में लिखा मिलता है जो भारत के ऐतिहासिक अन्धकार को मिटाने के लिये उज्ज्वल प्रकाश है।

आगमों की टीकाओं के अतिरिक्त मौलिक ग्रन्थ भी बराबर रचे जाते रहे हैं। उन सबके आधार से भारत के इतिहास और संस्कृति के महत्वपूर्ण तथ्य निकाले जा सकते हैं। जबकि बौद्ध साहित्य की परम्परा भारत में कुछ शताब्दी चलकर ही लुप्त हो गई। उनके मध्यकाल के जो थोड़े से ग्रन्थ मिलते हैं, वे बौद्ध न्याय के होने के कारण उनसे दार्शनिक उथल-पुथल का ही थोड़ा पता चल सकता है पर सांस्कृतिक सामग्री अधिक नहीं मिल सकती। दसवीं शताब्दी के बाद भारत में रचा हुआ बौद्ध साहित्य प्रायः नहीं मिलता क्योंकि बौद्ध धर्म का प्रचार तब भारत के बाहर होने लग गया था जबकि जैन धर्म भारतवर्ष में ही सीमित रहा, इसलिये मध्यकालीन ऐतिहासिक एवं सांस्कृतिक सामग्री के रूप में जैन साहित्य अधिक मूल्यवान है।

जैन आगम साहित्य प्राकृत भाषा में है और उसी भाषा से आगे चलकर अपभ्रंश का विकास हुआ। अपभ्रंश में भी सबसे अधिक साहित्य निर्माण जैन विद्वानों ने ही किया है। अपभ्रंश भाषा से ही उत्तर भारत की समस्त प्रान्तीय बोलियाँ निकली हैं। इसलिये भाषा-विज्ञान की दृष्टि से भी जैन साहित्य का महत्व सर्वाधिक है। बहुत से शब्दों के मूल का पता लगाने में जैन साहित्य ही सबसे अधिक सहायक हो सकता है। जैन आगमों आदि में प्रयुक्त अनेकों शब्द आज भी प्रान्तीय बोलियों में ज्यों के त्यों या सामान्य परिवर्तन के साथ प्राप्त हैं। फिर समय समय पर उन शब्दों व व्याकरण के रूप किस तरह परिवर्तित होते गये। इसकी भी पूरी जानकारी जैन साहित्य से भलीभाँति मिल सकती है। बहुत से देशी शब्द जिनकी उत्पत्ति संस्कृत कोष एवं व्याकरण में ठीक नहीं मिल सकती, उनका प्राचीन रूप व परिवर्तित रूप भी जैन साहित्य के आधार से जाना जा सकता है। प्रान्तीय भाषा में केवल उत्तर भारत की ही नहीं पर दक्षिण

भारत की कन्नड व तमिल में भी जैन विद्वानों के प्रचुर ग्रन्थ हैं। गुजराती, राजस्थानी में जैन साहित्य सर्वाधिक है ही, पर हिन्दी में भी कम नहीं है। थोड़ा बहुत मराठी, सिन्धी, पंजाबी व वगैरा भाषा में भी है। जैन यति-मुनि धर्म प्रचारार्थ भारत के प्रायः सभी प्रदेशों में घूमते रहे हैं इसलिए उनकी रचनाओं में अनेक प्रान्तीय की बोली व शब्दों का समावेश मिलता है। लोक-भाषाओं की भाँति लोकगीत एवं कथाएँ आदि को भी जैन विद्वानों ने खूब अपनाया। आर्य साहित्य से लेकर निरुक्ति, भाष्य चर्चा, टीका एवं कथा तथा औपदेशिक ग्रन्थों एवं प्रबन्धसंग्रह आदि में संकटों लोककथार्य मिलती हैं। इसी प्रकार विविध काव्य रूपों एवं शैलियों को भी जिस समय जो जहाँ प्रचलित रही है, प्रायः उन सभी को जैन विद्वानों ने अपनी रचनाओं में समाविष्ट किया। इसीलिये राजस्थानी, गुजराती, हिन्दी के अतिरिक्त 'रचना प्रकार' जैन रचनाओं में देखने को मिलते हैं। जब साधारण जनता का झुकाव लोक संगीत की ओर अधिक देखा हो उन्हें प्रसिद्ध एवं प्रचलित लोक गीतों की तर्ज व शैली में अपनी रास, चौपाई आदि को ढालें बनायी प्रारम्भ कीं। इससे हजारों लोकगीतों के स्वर एवं प्रारम्भिक पंक्तिमा सुरक्षित रह सकी और प्रचुर लोककथाएँ जीवित रह सकी।

इतने प्रासंगिक निवेदन के पश्चात् मैं लेख के मूल विषय पर आता हूँ। प्राचीन जैन ग्रन्थों में कितने विपुल परिमाण में सांस्कृतिक सामग्री सुरक्षित है इसकी ठीक से जानकारी हो उन ग्रन्थों के अध्ययन से ही प्राप्त की जा सकती है। यहाँ तो उनके सांस्कृतिक अध्ययन की प्रेरणा देने के लिये सामान्य दिशा-निर्देश ही किया जाता है।

प्रथम अंग सूत्र—भगवाण में यद्यपि प्रधानतया जैन मुनियों के आचार का ही निरूपण है पर अतः भगवान् महावीर की चर्चा का जो निरूपण है वह सांस्कृतिक दृष्टि से बड़ा महत्वपूर्ण है। इसी प्रकार सूत्रकृतांग में भगवान् महावीर के समय के मत मतान्तरों—क्रियावादी श्रकियावादी आदि १९१ पाखंडों का उल्लेख महत्व का है। तीसरा चौथा अंगसूत्र—स्थानांग व समवायसंस्थाक्रम से लिखा हुआ पदार्थ-कीय है। इसमें भौगोलिक, ज्योतिष, वैद्यक, संगीत, वृहत्तर कलाएँ एवं उस समय के राजादि, तीर्थङ्कर, चक्रवर्ती, बलदेव, वासुदेव, प्रतिवासुदेव के जीवनी के सूत्र तथा व्याकरण आदि विषयों का निरूपण साहित्यिक, ऐतिहासिक तथा सांस्कृतिक सभी दृष्टियों से महत्वपूर्ण है। भगवान् महावीर के समय के आठ राजाओं के नाम उस समय के इतिहास की दृष्टि से महत्व के हैं। पाचवाँ भगवती सूत्र भी ज्ञान विज्ञान का महार है। इसमें गौशास्त्रक, भगवान् महावीर के समय के एक बड़े युद्ध, उस समय के पार्श्वनाथ सत्तनीय व तापदा तथा उदयन राजा, भगवान् महावीर, जमाली आदि अनेक ऐतिहासिक व्यक्तियों के नाम व चरित्र होने के साथ साथ राजगृह के गर्भ व टट्टे पानी के कुण्ड, परमाखु-पुद्गल शक्ति आदि अनेक वैज्ञानिक विषय भी प्रयोगों के रूप में वर्णित हैं। छठे सूत्र-ज्ञाता धर्म कथाएँ उगणीसर्व तीर्थङ्कर मल्लिनाथ और पांच पाण्डव पत्नी-औषधी का जीवन चरित्र उल्लेखनीय है। वैसे इसमें बहुत सी दृष्टांत कथाएँ लोक प्रचलित रही होंगी।^१ पर वे हैं यद्यो

१—थोड़ा विवरण डा० जगदीशचन्द्र जैन के शोध प्रबन्ध में दिया गया है।

२—डा० जगदीशचन्द्र जैन की 'महाई हजार वर्ष पुरानी कहानियाँ' पुस्तक जो भारतीय ज्ञानपीठ, बनारस से प्रकाशित है।

रोचक एवं उपदेशक। वे उस समय के लोकजीवन का अच्छा चित्र उपस्थित करती हैं। सातवें उपासक दशागसूत्र भी विविध दृष्टियों से महत्वपूर्ण है। इसमें दी हुई भगवान् महावीर के दस श्रावकों की जीवनी से तत्कालीन धर्म जिज्ञासा, जीवन की आवश्यकताओं, समृद्धि, गोपन, विविध व्यापार, गोशालक आदि के अनेक प्रसंग, उस समय के सांस्कृतिक चित्र उपस्थित करते हैं। इसी प्रकार अन्तर्कृतदशाग व अनुत्तरोपातिक सूत्रों में भी महान साधकों की उज्ज्वल जीवनी है। उनमें से बहुत से व्यक्ति ऐतिहासिक भी हैं। प्रथम व्याकरण नामक दसवें उपलब्ध अग सूत्र में, अहिंसा, सत्य, श्रीचर्य, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह इन पांच आश्रवों एवं दया सत्य आदि पांच सवर आदि के अनेक पर्यायवाची नाम, हिंसादि करने के साधन-सामग्री का वर्णन महत्व का है शब्द कोष और सांस्कृतिक दृष्टि से यह ग्रन्थ बड़े काम का है। ग्यारहवें-विपाक सूत्र अच्छे और बुरे कर्मों के परिणाम बताने वाली कथाओं का संग्रह है इससे तत्कालीन दंड व्यवस्था, लोक जीवन आदि पर अच्छा प्रकाश पड़ता है।

इन ग्यारह अग सूत्रों का थोड़ा सा सांस्कृतिक महत्व दिखाते हुए अब हमें प्रथम उपाग-ग्रीप-पातिक सूत्र के सांस्कृतिक महत्व का संक्षिप्त विवरण देंगे।

ग्रीपपातिक सूत्र का आधे से अधिक भाग वर्णनों के संग्रह रूप में है। इसलिये सांस्कृतिक दृष्टि से यह सूत्र बहुत ही मूल्यवान है। इसमें नगर, चैत्य, वनखड, अशोकवृक्ष, पृथ्वी शिलापट्ट, राजा रानी उपस्थान व भट्टराशाला, भगवान् महावीर और उनका शिष्यवर्ग, चम्पानगरी के महाराज कोणिक, उनकी राजसभा का वर्णन इतना सजीव हैं कि उनकी पढ़ते ही उनका एक चित्र सा सामने खड़ा हो जाता है। उस समय के नगर में क्या २ विशेषताएँ होती थी? चैत्य कैसे होते थे? राजा और राज सेवकों का व्यवहार, राजा का प्रभुत्व, राजा के शारीरिक व शासनिक नित्य कार्य, जनता में महापुरुषों के दर्शन की उत्सुकता उनके पधारने पर आनन्द का वातावरण, धर्मोपदेश सुनकर प्रसन्नता की अनुभूति, राजा की सवारी, उसकी सभा, तीर्थङ्कर के समोसरण आदि के अनेक चित्र सामने आ उपस्थित होते हैं। भगवान् महावीर के शरीर और उनके गुणों का, उदाहरण एवं उपमा सहित जैसा सुन्दर निरूपण इस ग्रन्थ में है, अन्यत्र नहीं मिलता। उनके शिष्य समुदाय और तपस्वी जीवन का एक तत्कालीन परित्राजक, आजीविक, वानप्रस्थ तपस, श्रमण आदि का विशद वर्णन भी उल्लेखनीय है। प्रसंगवश चार प्रकार की कथाएँ, नव विहार्द, आठ मंगल, पांच अमिगम, पांच राजचिन्ह, बहत्तर कला, नव अग, अठारह मापा, चार प्रकार का आहार, बाह्यभ्रम्यन्तर तप भेद, चार गतियों के चार चार कारण, अणुगार 'धर्म' और श्रावक धर्म के १२ भेद, सात निह्व विविध प्रकार के पुष्प अलंकार, अनेक प्रकार के तपस्वियों आदि के महत्वपूर्ण विवरण इस सूत्र में मिलते हैं साथ ही असुरकुमार, भुवनपति, बाणव्यन्तर, ज्योतिष, वैमानिक देवों और सिद्धशिला, सिद्ध गति, समुद्रोत्त आदि का भी अच्छा वर्णन दिया गया है। राजा-रानी के विवरण में विदेशों की दासियों का जो विवरण दिया गया है उससे उस समय भारतवर्ष में अन्य कौन कौन से देशों की स्त्रियों, रानियों व सेठानियों की सेवा में रहती थी, इसकी महत्वपूर्ण जानकारी मिलती है। सूत्र पाठ इस प्रकार है—

“वह्निं सुज्जाहिं चिलाईहिं, (वामणोहिं वडमीहिं बन्वरीहिं पडयासियाहिं जोणियाहिं) पण्हियाहिं इसिगिणीयाहिं नासिइणियाहिं लासियाहिं लजसियाहिं सिहलीहिं दमिलीहिं आरबोहिं पुलदीहिं पक्कणीहिं बहलीहिं मुह डोहिं सवरियाहिं पारसीहिं पाणादेसी विदेस परिमडियाहिं इ गिय चितिय पत्थिय विजाणियाहिं”

इन देशों सम्बन्धी अन्य उल्लेखों के लिए देखें मेरा "जैन साहित्य का भौगोलिक महत्व" नामक लेख जो प्रेमी अभिनन्दन ग्रंथ में प्रकाशित है।

बालकों के जन्म समय के संस्कार एवं उनकी शिक्षा दीक्षा का विवरण दृढ़ प्रतिज्ञ के जीवन प्रसंग में इस प्रकार दिया है। कल्पवृक्ष तथा अन्य आचमनों में भी ऐसे ही वर्णन मिलते हैं जिससे तत्कालीन संस्कृति की जानकारी मिलती है—

"तए ए तस्स दारगस्स अम्मापियरो पढमे दिवसे ठियवडिय काहिंति, विडिय दिवसे च्च सूर दग्गिय काहिंति, छट्ठे दिवसे जागरिय काहिंति, एक्कारसमे दिवसे वीइक्कते एण्वित्ते असुदजायकम्पकरे सपत्तं । दारसाहे दिवसे अम्मापियरो इय एयाक्क गोए गुणणिप्पण्ण एामवेज्ज काहिंति—

"जम्हाए अम्ह इमसि दारगसि गम्मत्यसि जेव समाएसि घम्मे दढपइण्ण त होउए अम्ह दारए दढपइण्णे भायेए" तएए तस्स दारगस्स अम्मापियरो एाम वेज्ज करेहिंति दढपइण्णेति ।

() त दढपइण्ण दारग अम्मापियरो साइरेगठ्ठास आगम जाणित्ता दोमएसि तिहि करण (विबस) ण्खत्ता मुहुत्तसि कलायरियस्स जवणेहिंति ।

तए ए से कलायरिए त दढपइण्ण दारग लेहाइयाओ गणियप्पहायाओ सज्जएय पज्जवसाणाओ बावत्तरिकलाओ सुत्तओ य अत्तओ य करणओ य सेहाविहिं सिक्का विहिंति, (७२ कला नाम) त जहा वेहं गणिय रुव एट्ठ गीय, चाइय, सरयय पुक्खरगय समतएल जूय जणवाय पासम भट्ठावय पोरकच्च दगमट्ठिय अण्णविहिं (पाएविहिं वण्णविहिं विनेवणविहिं) सयएविहिं यज्ज पहेलिय भागहिय गाह गीइय सिलोय हिरण्णजुत्ति (सुवण्णजुत्ति गधजुत्ति चुण्णजुत्ति आयरए विहिं तएणपडिकम्म इरियलक्खए पुरिसलक्खए ह्यलक्खए गयलक्खए गोएलक्खए कुक्कुडलक्खए च्चकलक्खए छत्तलक्खए चम्पलक्खए दशलक्खए असिलक्खए अण्णिलक्खए काकणिलक्खए वत्थुविज्ज खधारमाए नगरमाए वत्थुनिवेसए () बूह पडिबूह चार पडिचार च्चकमूह गल्लवूह सगडवूह जुव्व निबुव्व जुडाइजुव्व मुट्ठिजुव्व बाहुजुव्व जयाजुव्व इसत्थ छरुप्पवाह मणुब्बेय हिरण्णयाय मुक्खण्णपामइह () वट्ठेइह सुतलेइह पालियावेइह पन्नच्छेज्ज कडवच्छेज्ज सज्जीव निज्जीव सज्जक्यमिति बावत्तरिकलाओ सेहावित्ता सिक्कावित्ता अम्मापिंए जवणेहिंति ।

तएए तस्स दढपइण्णस्स दारगस्स अम्मापियरो त कलायरिय विज्जेए असएपाएसाइमसाइमेए बत्थगध मल्लालकारेण य सक्कारेहिंति सम्माएहिंति सक्कारेत्ता सम्मणित्ता बिउल औवियारिह वीइयाए वलइत्ता पडिविसज्जेहिंति ।

तए ए से दढपइण्णे दारए बावत्तरिकला पडिए नवगसुत्तपडिओहिं अट्टारसदेसी भासा विस्तरए गीयरई गधव्वण्णट्ठकुसेले, ह्यओही गयओही र्हओही बाहुओही वाहुप्पमदी विषालचारी साहसिए अलमाग समत्थे यावि मविसई ।"

गंगाकूल के वानप्रस्थ तापसी का अचट्टा विवरण देते हुये सन्निवेश के परिभाषक के सम्बन्ध में लिखा गया है कि आठ बाह्य परित्राजक और आठ आन्तरिक परित्राजक हुये और उन्होंने वेद आदि शास्त्रों को पढ़ा—यह विवरण भी महत्व का होने से नीचे दिया जा रहा है। इससे परित्राजकों के प्रकार उनके नाम, एवं बाह्य शास्त्रों का अचट्टा परिचय मिलता है।

“ते जे इमे जाव सन्निवेसेसु परिव्वाया भवति त जहा ईखा जोगी काविला मिउन्वा हसा परमहसा बहुउदगा कुडिन्वया कण्हपरिव्वायया । तत्थ खलु इमे अट्ट माहण परिव्वायया भवति । तजहा—

ब्राह्मणपरिव्राजक

कण्णे^१ य करकण्ठे^२ य अब्बे^३ य परासरे^४ ।

कण्हे^५ दीवायणे^६ चेव देवगुत्ते^७ य नारए^८ ॥१॥

क्षत्रिय परिव्राजक

तत्थ खलु इमे अट्ट खत्तिय-परि-वायया भवति त जहा—

सीलई^१ ससिहारे^२ (य) नग्गई^३ मग्गई^४ ति य ।

विदेहे^५ राया^६ रायारामे^७ बले^८ ति य ॥

ते ए परिव्वायया रिउवेद यजुवेद सामवेय अहवणवेय इतिहासपचमाण, णिघण्टु छट्ठाण सगोव गाण, सरहस्साण चउण्ह बेयाण सारगा पारगा धारगा वोरगा सउ गवी सङ्किततविसारया, सखाणे सिक्खाकप्पे वागरण छवे निरुत्ते, जोडसामयणे अण्णेषु य (वहूसु) बभण्ण एमु य सत्थेसु सुपरिणिट्ठिया यावि होत्था ।

परिव्राजको को क्या क्या नहीं करना चाहिये इसका विवरण देते हुए ४ कथाओं व घालु पात्रों एवं आभूषणों का विवरण इस प्रकार दिया है—

“तेसि परिव्वायाण ण्णो कूप्पइ— इत्थिकहा इवा भत्त कहाइवा देस कहाइवा, राय कहाइवा, चोरकहाइ वा जणवयकहाइवा, भणत्थदड करित्तए ।

“तेसि ए परिव्वायगाण एो कप्पइ अयपायाणि वा सीसग पायाणि वा रूपपायाणिवा सुवण्ण-पायाणि वा अण्णयराणि वा बहुमुल्लाणि धारित्तए, खण्णत्थ लाउपाएण वा दाहपाएण वा मड्डियापाएण वा । तेसि ए परिव्वायगाण एो कप्पइ अय बधणाणि वा तउ अपबधणाणि वा तव बधणाणि वा जाव बहुमुल्लाणि धारित्तए । तेसि ए परिव्वायगाण एो कप्पइ णाणविहवण्णरागरत्ताइ वत्थाइ धारित्तए ण्णत्थ एगाए धाउरत्ताए । तेसि ए परिव्वायगाण एो कप्पइ हार वा अट्ठहार वा एगावलि वा मुत्तावलि वा कण्णावलि वा रयणावलि वा मुरवि वा कठमुरवि वा पालव वा तिसरय वा कडिसुत्त वा वसमुद्धि आण तग वा कडयाणि वा भगवाणि वा केकराणि वा कु डलाणि वा मउड वा चूलामणि वा पिणद्धित्तए ।, अत मे भगवान महावीर का जो वणन इस सूत्र में दिया गया है उससे उद्धृत किया जाता है । इससे भगवान महावीर की विशेषताओं की सांस्कृतिक भूलक बहुत अच्छे रूप में मिल जाती है ।

“अरहा जिणे केवली सत्ता हत्थुस्सेहे समवउरस सठाण सठिए वज्ज रिसहनारायसधयणे अणुलोम-वाउवेगे ककगह्णणी कवोयपरिणामे सउणि गोमपिठु तरोरूपरिणए पउमुप्पलगघसरिसनिस्साससुरमिवयणे छवी निरायक उत्तमपसत्थ अइसेयनिरुवमपले जलमल कलक सेयरयदोसविज्जयसरीर निरुवलेवे छाया उज्जोइयगभगे धणमिचियसुवडलकखणुण्णयकूडागार निमपिडियगसिरए सामलिबोडघण निचियच्छोडियमिउ विसयपसत्थगुहमलकखण सुगधसुन्दर अयमोयथ भिगनेलकज्जल पहिडु भमर गणणिद्ध निकुल्लनिचियकु चिय पयाहिणा वत्तमुदसिरए दासिम पुप्फप्पगा सतवणिज्जसरिस निम्मलसुणिद्ध के सत्तेके सभूमो धण (निचिय)

() छत्तागारुत्तमगदसेगिष्णवण समलट्ट मट्टवदद सभसिण्डाले उडुवइ पडिपुणए सोमवयणे श्लोषीण पमाएणुत्तसवणे सुस्सवणे पीणमसल कवोलदेस भाए माणाभिय चावलदल किण्ह कमाइत्त पुकसिएणिएण्डमभुं श्रवदालियपु डरीयणथणे कोवासिय धवलपत्त लच्छे गरुत्तायतउज्जुतु मणासे उवचिय सिलप्प वालविकससिणिए माहुरोड्ढे पडुर ससिसयल विसलसिण्मल सल गोकवीरकैणुकु ददगरयमुखासिया घवल दत्त सेडी अल्ल दत्त अण्णुडियदत्ते अवरिलदत्ते सुसिण्डदत्ते सुचायदत्ते एणदत्तसेडी विव अण्णेग दत्ते हुयवहसिण्ड तथोयत्तत्त वसिअर तत्तलतालुजी है अवाडिय सुविमत्तचिचमसू मसल सठिय पसत्तसद्वल विललहणुए चउरगुलसुप्पमाण कवुवर सरिसगीवे वर महिस वराहसोह सद्धल उसम नागवर पडिपुणविउलक्खवे जुगसन्निभीए रइयपीवर पड्डु- सुसठिय सुसिलिदि विसट्ट वण थिर सुवद सधिपुर धरफासिहवहियभुए भुयईसरविउल भोग आयाए पणिए उज्जल्ल दोहवाह रत्तलो वड्यमउयमसलसुजायलक्खणपसत्त अण्ण्डवलापानी पीवरकोमलवरगुली आर्य वत्त वत्त लिए सुह इह सणिदणक्खे चद पाणिए लेहे सुरपाणिलेहे सल पाणिलेहे चक्कपाणीलेहे विसासोतिय पाणि- लेहे चदसुर सलचक्क रिसा सोतिय पाणिलेहे कल्लमसिलायसुज्जलपसत्त समत्तलउवचियविण्डिणए पिट्ठ वण्णे सिरिवण्ण कियवण्णे अकरइयकल्लगुययनिम्मल सुजायनिक्खहयदेहवारी अट्ट सहस्स पडिपुणए पुरिसलक्खणए सण्णयसे सणयपासे सुन्दरपासे सुजायपासे भियमाइय पीणरइयपासे उज्जुय समसहिय जच्चत्तएकसिणिएड आइज्जल डहरमणिउज्जरोमराई भसविहग सुजायपीण कुण्डी भसोयरे सुइकरणे पटमवियइशां भे गगव- सगयाहिएणावत्तसरय मयुर रवि किरण सल्लवोहियअकोसायत्तपउमयीर वियडणा भे साहयसोएदमुत्तवा- पएणिकरियवरकल्लगुज्जलसरिसवर वहरवसियमज्जे पमुपइवरतुरगसोहवरवट्टियकडीवरतुरगसुजायमुत्तमउं देसे आइण्ण उज्जल पिण्णवलेवे वरवारणतुल्लविक्रमविलसइयगई ययससणसुजायपसन्निभोक्क समुग गिममगूडवाणु एणीकुक्कविदावत्त वट्टाणुपुण्णवे सठिय सुसिलिदि विसिट्टगूडणुप्के सुपइद्वियकुम्भारुल्लवे अणुपुव्व सुसह- गुलीए उण्णयत्तएतवसिण्डणक्खे रत्तुपसत्तमउय सुकुमाल कोमत्तले अट्टसहस्सवर पुरिसलक्खणए तग नगर- मगर सागर चक्ककडरगमगलकियचलणे विसिट्टक्खे हुयवहनिडू जलियत्तठित्थियत्तकएर थिकिए- सरिसतेए ।

११

दूसरे उपाग 'राजप्रशनीय' में सांस्कृतिक सामग्री बहुत अच्छी है उसमें सूर्याभिदेव के ३२ प्रकार के नाटक और देवलोक के वरुण में बड़ा की रत्नमय पुस्तक का विवरण, तथा अन्य अनेक वस्तु व विवरण बड़े महत्व के हैं। जीवमित्र' और 'प्रज्ञापना' सूत्र यद्यपि सैद्धांतिक विषय के हैं पर उनमें भी अनेक प्रकार के पशु, पक्षी, वृक्ष, भावा, आदि जीव और जड़ पदार्थों का विवरण महत्व का है। 'जन्मूदीप प्रवृत्ति' में प्राचीन भूगोल और ज्योतिष की जानकारी महत्व की है और ऋषयवेव का चरित्र, भारत की छ सप्त साधना का वर्णन बड़ा उपयोगी है। 'चन्द्रप्रसन्ति 'सूर्य प्रवृत्ति' में प्राचीन ज्योतिष की महत्वपूर्ण जानकारी मिलती है। 'निरयावली' आदि पंचोपाग में महाराजा कोशिक और वेडा के युद्ध का वर्णन उस समय के युद्ध का सजीव चित्र उपस्थित करता है। छ छेद सूत्र मुनि जीवन में कमी विषयता आई और उसका परिहार कैसे किया जा सकता है, एक तरह से मुनियों का दण्ड विधान वे वास्तव है। उनको माया सुग्रीवों में प्रचुर सांस्कृतिक सामग्री है। नदी और अनुयोगद्वारा तो सांस्कृतिक दृष्टि से बहुत महत्व के हैं जिन पर कभी स्वतन्त्र रूप से प्रकाश डाला जायगा। कल्पसूत्र के स्वप्न आदि के विवरण भी बहुत सुन्दर हैं। 'उत्तराव्ययन' भी बहुत महत्वपूर्ण है जिसमें नेमिनाथ तथा गीतम और केशी सन्वाड आदि अध्ययन बहुत ही महत्व के हैं। समग्र ज्ञानागम और प्राकृत साहित्य के अवलोकन से भारतीय संस्कृति की शोभा में मन- भने में बहुत मदद मिलती है।

TU Y F TITH ALIYA

The Yuga¹ conception of the Vedic tradition and the Avasarpini of the Jainas have a common feature of degradation in Bhāratavarsa in every respect. Thus the present Kaliyuga of the Vedic tradition and the Dusama of the Jainas are the periods when degradation has taken place in every respect in comparison with their previous period of Satya and Suśamadusama. So, it is but natural that degradation of the religious life should take place and so we find such narration in the religious literature. However it may here be noted that according to Vedic Tradition the king² can change this process of degradation but according to the Jainas there is no such possibility. I propose to give the gist of my study of a work 'Tittthagaliya'³ (Sk Tīrthodgalika⁴) which mainly deals with the degradation of the Jaina Tīrthas. Unfortunately though included in the list of the 84 Āgamas the work is not yet published. So, I have to base my study on the copy of the mss of the work Tittthagaliya supplied very kindly by Munī Śrī Punyavijaya.

MSS OF THE WORK

The Jainagranthāvalī on p 62 and Jinratnakosa on p 161 give information regarding the availability of the mss of the Tittthagaliya. Also Bhandarkar Oriental Research Institute Cat Vol XVII part I gives description of three mss of Tittthagaliya having No 395 to 397.

Though the work itself gives us the information that it contains 1233 gathas⁵, we find different number of gathas in different mss. The copy before me has 1251 gathas and some other mss has 1254 gathas. And also we find the difference of granthāgra mentioned at the end of the mss. Some have 1565 while others have 1570 granthāgras.

The press copy before me is based on a palmleaf mss copied in V S 1452 at Patan at the instance of Ācharya Sundara Śrī of Tapagacche. The three mss with B O R I are dated V S 1584, 1612 and 1671 respectively.

1 History of Dharmasāstra Vol V Part I pp 688 ff

2 Ibid p 698

3 See, B O R I Cat Vol XVII part I, Vo 395-397 and Jainaratnakosa I p 161

4 Jainagranthāvalī p 62 gives SK Tīrthodgāra

5 तैत्तिथिनाम्नां दोषाः सतां सहस्रमेव च ।

तित्थोगालीए सत्ता एवाम् पियात्त अकेण ॥

॥ गाथा १२३३ ॥

Upto this time nothing is known about the contents of the work except some quotations given by Muni Shri Kalyan Vijayaji in his "Vira Nirvana Samvat Aur Jaina Kalaganana" in Hindi and some of the gathas quoted by Abhidhānarājendra Koṣa from the beginning and from the end of the work. So it will be useful to scholars if some more information about this important work is given.

A Canonical Work

This work is accepted as the Angabahaya work in the Parkurpaka class by the Śvetāmbara Jains. But it should be noted that it is not included in the 45 Āgamas recognised by the Svetambars. However, it is given a place among the Prakirgākas in the list of the 84 Āgamas.⁶ Its non-inclusion in the 45 Āgamas requires explanation. One possible explanation might be its late origin, or, the other, possible explanation is as follows —

The work deals with the details of process of the degradation of the Āgama, it is possible that to some its propositions may not be acceptable because they see that the Āgamas which the work considers to be lost are available to them. On this account the work might have been neglected and it might not have been regarded as authoritative as the other works.

A Śvetāmbara Work

There are certain indications which show that the work was composed or compiled by a Śvetāmbara Acharya. Dreams of the mother of a Tirthankara are mentioned and they are 14 in number⁷ instead of 16, the number recognised by the Digambaras. It mentions that Maru devī was liberated (87) and also out of the 24 mothers of Tirthankaras eight were liberated.⁸ This certainly shows that the author was a Śve Jaina. Moreover, we will see later on that some of the Āgamas which are mentioned in the work do not find place in the canon of the Digambaras. The number of Kulakaras⁹ is given as seven and not as Fourteen, the number accepted by Tiloyapānnaṭṭi¹⁰ and other Digambara works.¹¹ Ten Accheragas are mentioned which go against the accepted views of the Digambaras.

6 See Jainagranthavali p. 62 and 72 and also schubring. Doctrine of the Jains, p. 109.

7 मरुदेवीपद्माशो वियसियकमलाखणं च रयणी
रेच्छति सुहृत्सुता चोदसपवरे महासुमित्रे ॥१००॥

also see gathas
1020, 1022, 1024

8 मरुण् जण्णीमो तित्थगरणं तु होति सिद्धाशो ।
मरुय सखकमारे माहिदे मरु बोधव्वा ॥४६३॥

9 See gathas 70 ff.

10 See Tiloya 4 421-304

11 Here we must note that Jambudvipaprajñapti (second Vākyaśāstra) mentioned 15 and not 7 Kulakaras. It adds the name of Rśabha to the 14 mentioned by Tiloyap.

दससु वि वासेसेव दस दस ग्रन्थेरयाइ जायाइ ॥
 ओसप्पिणीए एव तित्थोगालीए मणियाइ ॥ ८८३ ॥
 उवसग्ग—गव्महरण इत्थीतित्थ अमव्विया परिसा ॥
 कण्हस्स अवरकका अवयरण चदसुराण ॥ ८८४ ॥
 हरिवस कुलुप्पत्ति चमरुप्पाओ य अट्ठसयसिद्धा ॥
 अस्सजयाण पूया दस वि अण्णतेण कालेण ॥ ८८५ ॥

Out of these ten only Uvasagga seem to be accepted by the Tiloyapannatti when it describes the special features of Hundāvasarpini and says that 7 h 23rd and the last 24th Tirthankaras have Uvasagga

मत्तमेवौ सतिमत्तित्थयराण च उवसग्गो ॥ ४ १६२०

These and other views* of T go to prove that it is a Sve work

Contents of the Work

After eulogy to Tirthankaras Rsabha etc , (1-3) and Sramanasangha (4 a) the author proposes to write in short about the degradation of the Tiththa (Tiththogali) (4b) Originally this was preached by Lord Mahavira at Gunasila Caitya in Rajagraha (5-6)

Kala is beginningless and endless and it is divided in twelve araga It is permanent as well as impermanent according to different Nayas Absolute or extreme view is wrong Jainas preach Non-absolutism (Anekanta) (7-8) In Bharat and Aryavata there are Avasarpini and Utsarpini but in the rest of the world there is no change in Kala (9) Duration of two cycles, their nature, six divisions of each cycle, duration of division etc (10-25), condition in (1) *Susamasusma* (26-54), Description of (2) *Susama* (55-62), of (3) *Susamadusama* (63-), in the last part of *Susamadusma*, 7 Kulakaras are born one after another of which the last is Nabhi and his wife is Marudevi (70-94) Narration of the Life of Rishabha begins (95), 13-14 Dreams (110-), their result (118-), gods' arrival to serve the mother (127), miracles at the time of birth (132-), coming of Disakumaris (136) and other gods Bhavanapati etc (182), moving of the thrones of Sakra, etc praise and performance of bath ceremony by them at Sumeru (188-), presents by the gods (267-) Indra's arrival for the establishment of the Ikshvaku Vansa (278), marriage and the birth of Bharat etc (280), enthronement of Rsabha as a king (285), Diksha (292), Bharat and his Jewels (294)

These are from Sthananga-777 see also my Sthananga-Samavayanga P 891

❖ एगपि असद्दिओ मिच्छद्दि वी जमाकिन्वा गा० १२०३

13 At the same time the other 9 Tirthankaras are also born in different lands and so the description of Reshabha will apply to them also (96-) Similar is the case with Bharat Cakri He also has his contemporary Cakri in different lands (308)

Eulogy of 24 Tirthankaras and various information about them (305) regarding their previous last birth as gods (306), their other contemporary Tirthankaras (313), Varna (colour), Samsthana (358), Table of Tirthankars and Cakri (359), Height (362) Age (372), Vamsa (383), Gotra (384), names of those who became king or Cakri and who did not accept the kingdom (385) Rsabha was born at the end of Susama-Dusama and the rest in (4) Dusama-Susama (388), kingship or otherwise in previous birth (389) Sruta (390), place (391) and time of Diksha (392), companions at the time of Diksha (393), penances at the time of Diksha (399), when they attained Kevalajnana (402), place where they attained it (405), Caityavrkas (407), Month of attaining Kevaljnana (411), Naksatra and Paksa (413), the day (413), the time, (417), penances before becoming Kevali (419), Samavasarana (421), Preaching (446), about pratikramana (447), Samaiya etc (449), number of Ganadhara and the name of the first Ganadhara (450), names of the first nuns (463), number of pupils names of kings and parents (471), Antarakala (494), Tirthavichcheda (522), time of Liberation (524), position at that time (551) penance at the time (555), place (558), next life for their parents (563) description of Cakri (563), Ardhacakri, Kesavas and Baladevas (572), Pratisatru (606), condition at the concluding period of Dusama-Susama (614) When there remained three years, eight months and one paksa of Dusama-susama, Tirthankaras in different lands were liberated (615), on the same day Palaka was enthroned (616), then the following are mentioned inbetween the Nirvana and Saka-

Palaka	reigned for	60
Nandas	"	155
Maruya	"	160
Pusamitta	"	30
Balamitta-Bhanumitta		60
Nahasena	"	40
Gardhabha	"	100 (Gathas 617-618)
<hr/>		
605		

605 years and five months after the V N Saka became the king (619) 1323 years after Saka (i.e V N 1928) in Kusumapura (Pataliputra) Duttahabuddhi (Kalki) will be born His misdeeds are enumerated (625-), about Caturmukha (Kalki) king it is said that for satisfaction of his greed he will dig out the Stupas (631-), Lonadevi's story (637-), Nagara devata's intervention (651-), Floods in rivers Ganges etc and destruction due to that (658), construction of new city by the king and for sometime his good behaviour (672-) After fifty years of good behaviour again Kalki adopts his old tactics to harass the monks (674-) Acarya Padivata (678-) Kalki's death at the age of 86 in V N 2000 (685), Kalki's son Datta's enthronement by Indra (686), for a little less than 20000 years there will be regard for Sangha (689) the birth of Sokka, his son Jiyasattu, his grandson Meghaghosa and at the end there will be Vimalvabana king (690)

Study of Tīthogaliya

Begins the story of Srutahani upto Duppasaha (693)—Viccheda of Kevali in V N. 64 with the death of Jambu (698), Viccheda of Manaparyaya etc (695), Viccheda of Caturdasapurva at time of Sthulabhadra in V N 170 (697) The question regarding the Viccheda (698—) The birth of Mahavira when there remained 74 years and 8 months for the end of fourth Araka and his death accured when 3 years 8 months and 15 days remained for the end of the same (704—5) Sudharma Jambu, Prabhava Sayyambhava Jasabhadda Sambhuto, Bhaddabahu (707—), due to anavrsi monks had to leave the Magadha (712), after returning back—

ते विति एकमेक सज्जाम्भो कस्त केतिओ धरति ।
हृदि दुद्रुकालेण भग्नु नद्धो उ सज्जाम्भो ॥७१७॥
ज जस्त धरइ कठे ते ते परिमद्विऊण सव्वेसि ।
तो खेहि पिडिताइ तद्विह एक्कारसगाइ ॥७१८॥

Some of the monks go to Bhaddabahu and say to him on behalf of Sangha—

त अज्जकालियज्जिणो वीरसवो त जायए सव्वो ।
पुव्वसुयक (व) म्मधारय पुव्वाण वायण देहि ॥७२३॥

but as he was not ready to give Vacana was asked by the monks as to what will be the danda proper for you for such behaviour (724—6) He replies —

सो भणति एव मणिए भविसन्नो वीरवयण नियमेण ।
वज्जेयव्वो सुयनिण्हमो त्ति भग्नु सव्वसाह्हि ॥७२७॥

then the monks say to him—

त एव जाणमाणो नेच्छसि नो पाडिपुच्छिय दाउ ।
त थाण पत्त ते कह त पासे ठवेहामो ॥७२८॥
बारसविहसमो गो वज्जेण तो तय समणसव्वो ।
ज ने जाईज्जतो न वि इच्छसि वायण दाउ ॥७२९॥

on this he agrees to give Vacana (730), so more than 500 monks go to him, one of them being Sthulabhadra who only remains with him upto the end (738—), as he learns the 11th purva, his seven sisters come to him and a miracle is performed by him (749—) and knowing this Bhadrabhadra informs him to discontinue the further vacana But on his request he gives him vacana of the rest (764—) Story of previous life of Sthulabhadra (772—), Bhadrabhadra though gives Vacana of the last four purvas to him he is not permitted to teach them to others, so, after him only ten Purvas remain (797—)

एतेण कारणेण उ पुरिसजुगे भट्टमम्म वीरस्स ।
सयराहेण पण्डाइ जाण चत्तारि पुव्वाइ ॥७६८॥

अण्वटुप्पो य तवो तवगारची य दो वि बोच्छिन्ना ।
 चोदसमुव्वधरम्मी धरति सेसा उजा तित्थ ॥७१६॥
 त एव सयवसो य नदवसो य मरुवसो य ।
 सयराहेण पणुहो समय सज्जायवसेण ॥८००॥
 पढमो दसपुव्वीण सयडालकुलत्तस जमकरो धीरो ॥
 नामेण दूलभदो अविहिंसाधम्मभदो ति ॥८०१॥

and the last Dasapuvvi will be Saccamitta (802-) and after V N 1000 in the time of Uttaravayaga the last knower of Puvvagaya the Vicceda of Purvas will occur (802-) Then follows the mention of the Viccheda of the rest of the Agamas (807-) -which is compared here with the account of the Digambara tradition —

In V N	or V N	The end of	Occurred according to
64	—	Kevali	Tittho 694
—	62	„	Tiloya 4 1478
170	—	Srutakevali	Tittho 697
—	162	„	Tiloya 4 1484
375	—	Dasapurvi	Tittho 800
—	345	„	Tiloya 4 1486
—	565	Ekadasangadhara	Tiloya 4 1489
—	683	Acarangadhara ¹	Tiloya 4 1491
			Will occur according to
1000	—	Puvvagaya	Tittho 806
1250	—	Last six Angas and Vyakhyaprajnapiti	Tuttho 807
1300	—	Samavaya	„ 810
1350	—	Sihananga	„ 811
1400	—	Kalpa and Vyavahara	„ 812
1500	—	Dasasruta	„ 813
1900	—	Sutrakrtanga	„ 814
2000	—	Nisitha	„ 815
20000	—	Acaranga	„ 816
20500	—	Uttaradhyayana	„ 822
20900	—	Dasavajjakhika	„ 823
—	20317	Srutatirthaviccada	Tiloya 4 1493

Then the lives of the following are narrated - Duppasaha the last monk (825) Faggusiri the last nun (837), Saccasiri the last lay-woman (838), Vimalavahanr the last

¹ There is some difference about the calculation but the year 683 is common vide Dhavala part I Intro pp 26 ff and Jaya Dhavala part I Intro pp 48 ff

king and Sumuha his amatya (840) The Indra comes and offers his prayers to the Sangha (843) The gathas of the prayer are from Nandi (844-) Again, the life of Duppasaha (850-), and the future lives of Vimalavahana and others (857) are sketched Upto the end of V N 21000 Avasyaka, Anuyogadvara and Nandi will remain intact (avvocchinna) (861-), two types of Caritra-Samayika and Chedopasthapaniya will be possible till the existence of the Tirtta (863) and so—

जो भणति नत्थि धम्मो नेव सामादय न चेव य वयाइ ।
 सो समणसघबज्जो कायव्वो समणसघेण ॥८६४॥
 जइ जिणमत पव्वज्जह ता मा ववहारदसण मुयह ।
 ववहारनयच्छेदे तित्थुच्छेदो जग्गोहुवस्स ॥८६५॥
 इच्चेय मणिपिडम निच्च दव्वट्टयाए नायव्व ।
 पज्जाएण ग्रणिच्च निच्चानिच्च च सियवादो ॥८६६॥
 जो सियवाय भासति पमाणनयपेसल गुणाघार ।
 भावेइ मणेण सया सो हु पमाण पवयणस्स ॥८६७॥

At the end of (5) Dusama there will be the end of Dhamma and so after that Adhamma will prevail (870-) The condition during the (6) Dusama (871-), mention of 10 accheragas (884) and of the no 54 of Loguttamapurusas (886), the (6) Egantadusama Kala described (933) then only the Adhamma will prevail And

गोधम्मसमाणाई तेसि मणुयाण सुरताइ ॥८४०॥

natural calamities (946) men will have to dwell in the Ganges, the Sindhu and the mounts (951-) duration of the (6) Atidusama (957)

Then begins the description of the *Utsarpini* the progressive cycle of time where-in there will be progress in every respect The first is (1) *Atidusama* in reverse form (959) the rains of five types (975), and as a result the depression of natural calamities (978-) and then comes (2) *Dusama* (987)

एव परिवड्ढमाणे लोए चदे व घवलपखम्मि ।
 तेसि मणुयाण तया सहस्स च्चिय होइ मणसुद्धी ॥८९१॥

Beginning of (3) *Dusamasusama* (993), mention of seven Kulakaras to be born in Dusama (999)

Here it may be noted that after the gatha No 1008 it is noted that 'gāthā Sahassami gamam' This means that originally this gatha was numbered 1000th, from this it can safely be concluded that before this gāthā eight gathas are somewhere interpolated Mention of Tirthankars, Cakri and Vasudevas to be born in (3) *Dusamasusama* Kala 1019-) Seniya of the previous birth will be born as Mahapauma (Pauma) of this Thir-

thankara, parents and the dreams etc (1020-), Mahāpadma's other name Vimalavahana (1050), ganadharas of Mahāpauṃsa (1088), Names of the Tirthankaras to be born in Utsarpini in Bharata (105-), in Aravata (1110), Cakri of Bharata and Aravata (117) Vasudeva etc (1136-)

Description of (4) *Susama-Dusama Araka* (1145-), of (5) *Susama* (1151-), of (6) *Susama-Susama* (1150) The persons who do not deserve to hear this (1181-) and those who deserve (1184-) Preaching on Sammatta Jñāna and Carita (1186) - 10 Yati Dharma (1187) adoration of Samyakiva (1202-).

सम्मत्ताद्यो नाणु सियवायसन्निय महाविसम ।
मात्तामावदिमाव दुबालसग पि गणिपिदग ॥ १२१२ ॥
ज गन्नाणो वम्म खवेड बहुया वि व सकोडीहि ।
त नाणो तिहिणुत्तो खवेड ऊत्तामेनेण ॥ १२१३ ॥

Then comes the description of Moksa (1215)

जह नाम कोइ मेच्छो नगरगुणो बहुविहे वि वाणतो
नव एइ परिकहेड उवभाए तहि पसतोए ॥ १२४० ॥

Conclusion and adoration to Sangha and a request to correct
The mistakes (1247-50) The Prasasti at the end is as follows

तिरथोगाली सम्मत्ता । श्री योगिनोपुरवासिमहंष्टिक राजमायै
मकलनायकिलोकमुख्येण दूता ठ० ठकुरा ठ पदममी है
स्वर्गिणु सा० राज्येयसमनुषोपहारवृत्ति १ पोटवक
भूववृत्ति २ तिरथोगाली २ श्री तथे तथा श्री रूपमदेव चरित १२
सहस्र कायदे एव पुस्तिका ४ तपामच्छानायकमुन्दग्रीष्माभयपदेनेन
सवत १४५२ श्री पत्ते लेखिता इति श्रद्धा ॥ छ ॥

Sources

The main theme of T is to describe in detail the progressive annihilation of the present Tirtha. But in order to give an idea of the whole cycle of time which is called Kalpa and to present the theme of T as a part of the whole cycle of time T describes the two divisions of Kalpa the Avasarpini and the Utsarpini setting up in that frame at a proper place the narration of progressive annihilation of the present Tirtha, so that one can have an idea of the same in the proper perspective. With this purpose in view the author has compiled this work using mainly canonical works and perhaps the old Nirjukti and some other works of which we know very little. It is definite that he has used for the description of the Kalpa or the Kalacakra the following works Bhagavati Sutra S 257, Jambūdvīpaprāñapti second vaṣṭaka sutras 18, wherein the Avasarpini and Utsarpini of Bharata are described. However, it may be noted here that the T does not follow Jambū (Sutra 28) with regard to the number of Kalakaras and their N U T

follows here Sthanganga (556) and Samavayanga (157) This question of number is discussed by Jinabhadra in his Viśesanavati and by Santicandra in his Cam (p 132) On Jamp (also see my note on this, Sthananga-Samavayanga p (692-695) For life of Bharata vide Jambū P Vaks III As regards the description of Tirthankaras and Kulakaras etc which is found here, it is to be noted that we are not sure if it is from Avaśyakaniryukti, we may consult the ĀvaN 150 ff for finding out the common source Paumacriya (Uddesa-21) of Vimal gives the details as are found in T We should also compare the Tiloyapannatti (41 313 ff) which is also useful in deciding the sources of T

Comparison and Date

In the T itself we find many times stated that T was preached by Lord Mahāvira or the Jinavara (5,677, 875, 895, 1180, 1246, 1247 etc) Original T had one lac padas (5, 1246) but this T is an abridgment of the original T (6, 706, 875) The reference to Tittthagaliya is found in Vyavaharabhasya wherein it is stated

तित्थोगाली एव वत्तव्वा होद भ्रातृपुत्रीए ।

जे तस्स उ मगस्स वुच्छेदो जहि विणिहिद्दा ॥ १० २०४ ॥

It is certain that according to Vyavaharabhasya the progressive viccheda of Aṅgas is described in T The question was raised as to what was lost and what was not at the time of Jambu and the Vya Bhasya says that it is to be decided according to T (110 695) Some said (Vya 10 695) that there was no path for liberation after Jambū But in T the question is decided that up to the end of the Dusama there will be Samayika and Cheda Caritras (T 863-867) Moreover Vya B favourably records the view that there is no Viccheda of four Vyavaharas (10 703) as accepted by some (10 696) And according to T there will be the persons who will possess the Kalpa and Vyavahara (10 702 Kappavavaharadharino dhira) We find the same mentioned in T. Taiyā vi Kappa-Vavaharadharo-676 'Manaparamohi' etc (T 695 and Vya B 10 699) is from same source i e Niryukti So it is certain that T was present before the author of Vya B Some of the gathas of Sangha Stuti occurring in Nandi are found in T-(vide T 844-848 and Nandi 4-8) but in Nandi the order of these gathas is different Here I am not in a position to decide whether T quotes from Nandi

"Bavisawī Tittthayara" T 449 is common in Mūlacara (7 36) and ĀvaN 1243, and X 'Sapadikkamano Dhammo' T 447 is also common in Mūlacara (7 129) and ĀvN, (1241) Moreover many gathas of T describing the life of Rsabha and giving the common features of all the Tirthaṅkaras are found in Avaśyakaniryukti such as —

ĀvN (Dīpika Ed) 150-161=T 70 81, ĀvN (62-168=T 83-89), ĀvN 189-195=T 275-280, ĀvN 196-207=T 282-290 and Bhasya No 4, ĀvN 221-223=T 385-387 ĀvN 228=T 399, ĀvN 319-320=T 400-401, ĀvN 253-254 comp with T 402, 405 and 406, ĀvN 341, 346, 546, 547, 548, 552, 553, 551=T 421-429, ĀvN 554-567

= T 430-446, T 1216-46 have many gathas common with Avn 952-982, Avn. 1241-43 = T 447-449, Also comp these with Devendrastava 273-302 T, has following gatha—

ज श्रन्नाणी कम्प खवेइ वहुयाहि वासकोडीहि ।
त नाणी तिहि गुत्तो खवेइ उत्सासमेत्तेण ॥ १२१३ ॥

The same is found in Mahapratyakhyana-101 With slight variation Kundakunda's Pravacansara has —

ज श्रन्नाणी कम्प खवेइ अवसयसहस्सकोडीहि ।
न नाणी तिहि गुत्तो खवेइ उत्सासमेत्तेण ॥ ३३८ ॥

and also Vimala's Paumacariya —

ज श्रन्नाण तवस्सी खवेइ अवसयसहस्सकोडीहि ।
कम्प त तिहि गुत्तो खवेइ नाणी मुहुत्तेण ॥ १०२ १७७ ॥

It also should be noted that

सिक्कन्ति चरिय मट्टा दसण मट्टा न सिक्कन्ति ॥ १६ ॥

this latter half is found in Ekativanupreksa of Kundakunda and T has—

सिक्कन्ति चरणहीणा न सिक्कन्ति ॥ १२०७ ॥

But note that in Bhaktaparijñā 66 is same as that of Kundakunda's Elaiya¹ 19, with a difference that the former has singular number

Amongst these authors it is difficult to say who is influenced by whom

T Gathas 1226-1227 are from Uttaradhyāna 36 56-57 These and other factors help us in deciding the date of T But since the dates of all the works utilised for comparison are not finally settled, we are not in a position to finalize the date of T This much we can say that it was compiled before Vyavahara bhāṣya and we may for the time being agree with Śhrī Muni Kalyāṇvijaya that T was completed in 5th Century of Vikrama era,—vide his essay on Vira Nirvan Samvat p 30

राजस्थान भाषा पुरातत्व

१ प्राग् ऐतिहासिक पृष्ठ भूमि, आदिम जातियाँ—भोल, द्रविड, आग्नेय, मगोल उनकी भाषा-प्रवृत्तियाँ और सस्कृति ।

अर्थमय जगत की अभिव्यक्ति के लिये भाषा एक महान साधन है । इसके प्राचीनतम और श्रेष्ठतम प्रतीक ध्वनि द्वारा सचदित वे रूप हैं जो मानव विकास के साथ-साथ विकसित होते चले आ रहे हैं और जो समय समय पर यत्र तत्र विकीर्ण रूप में मिलते रहते हैं । भाषा और मनुष्य का विकास सदा से अन्योन्याश्रित रहा है । ज्यों ज्यों मनुष्य जगत के अर्थ की गहनता और विस्तार में प्रवेश करता गया त्यों त्यों उसकी अभिव्यक्ति के लिये उसका यह भाषा रूपी साधन अधिक सबल और सक्षम होता गया । इसी प्रकार मानव ने भी भाषा के माध्यम से जगत के गूढ़तम अर्थ को समझकर अपना विकास किया । भाषा के द्वारा मनुष्य ने जीवन के गंभीर रहस्यों को खोजा, उसके तत्वों पर चिन्तन-मनन किया, और उन्हें जीवन के व्यवहार योग्य बनाने के लिये भावों और विचारों की सृष्टि में स्थापित किया ।

१ । 'सृष्टि और सस्कृति के विकास के साथ ज्यों ज्यों भाषा में विकास हुआ, वह अधिकाधिक व्यवहार योग्य होती गई, उसके रूप में परिवर्तन होता गया । ध्वनि और अर्थ में अधिकाधिक साम्य होता गया । भाषा में अर्थ की स्थिति स्थापना के हेतु विविधता और रूपात्मकता बढ़ी । पृथ्वी पर अनेक जातियों की सृष्टि हुई, उनका विकास तथा प्रसार हुआ । उनके विकास और ह्रास के साथ उनकी भाषा का भी विकास और ह्रास होता गया । अनेक जातियाँ कहीं कहीं अपनी भाषा के अवशेषों को सुरक्षित भी कर गईं । इनमें उच्चारण ध्वनि सबसे प्राचीन और परम्परागत अवशेष रहा और उसके पश्चात् रूप । ध्वनि और रूप में भाषा के विकास का इतिहास छिपा है । इस इतिहास में भाषा और उसको बोलने वाली जाति के उद्गम, विकास, ह्रास, परिवर्तन आदि अनेक स्थितियों की खोज की जा सकती है । भाषा के इतिहास से मानव जाति के इतिहास का भी उद्घाटन होता है । भाषा की स्थिति—उसका उद्गम, विकास, ह्रास आदि उसके बोलनेवालों पर निर्भर करती है । बोलनेवालों की उच्चारण और रचना-सम्बन्धी प्रवृत्तियों तथा उन पर प्राकृतिक सामाजिक, धार्मिक, सांस्कृतिक, राजनैतिक आदि प्रभावों के कारण भाषा की शक्ति न्यूनाधिक होती रहती है । इनके द्वारा भाषा के उद्गम, विकास, ह्रास, परिवर्तन आदि को सक्रिय पोषण मिलता है । ये ही प्रवृत्तियाँ जहाँ किसी भाषा की अपनी हो जाती हैं तो भाषा का स्वतन्त्र अस्तित्व सामने आ जाता है । अतः हमें यह खोजना है कि वे कौन सी भाषा प्रवृत्तियाँ हैं जो राजस्थान की अपनी हैं ।

भारत के जिस प्रदेश को हम आज राजस्थान कहते हैं, वह भाषा की दृष्टि से कोई पूर्ण इकाई नहीं हो सकती । राजनैतिक सीमाएँ भाषा की सीमाओं से बहुत कम मेल खाती हैं । एक ही भाषा की सीमा में दो राजनैतिक सीमाएँ देखी जाती हैं । भाषा की सीमाएँ उसके बोलने वाले लोगों के ऊपर निर्भर करती

हैं। इस दृष्टि से राजस्थान भाषा पुरातत्त्व की खोज यहाँ पर रहने वाली आदिम जाति के आधार पर ही की जा सकती है। यहाँ के आदिम निवासियों की भाषा, जीवन, व्यवहार आदि, प्राचीन निवास स्थानों के नाम तथा अन्य अनेक प्रकार के उत्खनित प्रागैतिहासिक अवशेष राजस्थान भाषा पुरातत्त्व की ओर सूचित करते हैं। आधुनिक बोलियों तक में ऐसे तत्व मिलते हैं जो यहाँ की आदिम तथा अन्य प्राचीन जातियों के भाषा-अवशेष कहे जा सकते हैं और जो राजस्थानी के असंख्य आधार हैं। राजस्थानी ध्वनिसंहिता, लय योजना, भावाभिव्यक्ति आदि में प्राचीन तत्व वर्तमान हैं, और इसकी खोज से राजस्थानी ही नहीं, भारत में बोली जाने वाली अन्य भाषाओं और उनको बोलने वाली जातियों के इतिहास की रहस्यमय पृष्ठभूमि का उद्घाटन हो सकता है।^१

राजस्थान की प्राग्-इतिहासिक भूमि पर भी मानव विचरता था, परन्तु यह कहने के लिये हम प्रमाणों की आवश्यकता है कि इस भूमि पर किसी प्रादि मानव का उद्भव हुआ हो। जो अवशेष या अन्य सामग्री अब तक उपलब्ध है उससे यह तो स्पष्ट हो जाता है कि राजस्थान भी प्राग् ऐतिहासिक युग से अनेक जातियों के उत्थान-पतन की भूमि रहा है। आज से कई हजार वर्ष पूर्व राजस्थान में शबलि पर्वत मालाभा से विशाल समुद्र स्पष्ट करता था,^२ जिसके अवशेष आज पर्वत श्रेणियों में विद्यमान हैं। दक्षिण राजस्थान तथा बीकानेर का एक भाग आज भी 'बायड' कहा जाता है, जिसका अर्थ समुद्रतट की कछार भूमि से होता है। ऋग्वेद की रचना के समय राजस्थान का बहुत बड़ा भाग समुद्र में निमग्न था और यही पर सग्वती नदी हिमालय से निकल कर समुद्र में मिलती थी।^३ यह समुद्र पंजाब के पूब से लेकर गया के मैदान में लहराता था। इसका उत्तल अन्धेय की आँखों में मिलता है। आधुनिक भूतत्त्व अनुवीक्षण ने जो इस कथन की पुष्टि होती है कि तृतीय भूस्तर युग (Tertiary Era) में प्राधुनिक राजस्थान में और मध्य-तृतीय भूस्तर उत्थान युग (Miocene Epoch) में गया के मैदान में समुद्र लहरता था। भूतत्त्व शास्त्री प्रमाणों से यह भी स्पष्ट है कि भारत में मध्य तृतीय भूस्तर उत्थान युग (Miocene Epoch) और प्रसन्न वस्त्र उत्थान युग (Pliocene Epoch) के समय मानव वर्तमान था।^४ सम्भव है यह मानव राजस्थान का भील शब्दवा उन्नी का कोई प्रादि पुरुष रहा है, जो इसी समुद्र के तट पर विचरता हुआ पूब में, और फिर दक्षिण में बहा और वहाँ से पूर्वी द्वीपों तक चला गया। जहाँ आज हिन्द महासागर लहरता है। यहाँ सिलसिलेदारोक्त उत्थान युग (Pleistocene Epoch) में एक हिन्द महासागरीय (Indo Oceanic) महाप्रलय था। दक्षिण अफ्रीका और भारत। मिस्रन युग (Malian Epoch) के अन्त तक एक ही भूमि तट से

1 We have thus the Primitive-Negrito tribes, probably the most ancient people to make India their homes. Then these were followed by Austric tribes from Indo China, and these in their turn by Dravidians from the west. The Aryans next followed and from the North East and North came Tibeto-Chinese tribes." S. K. Chatterji—Indo-Aryan and Hindi P. 2

2 Avinash Chandra—Rigvedic India P. 7

३ वही पृ० ७

४ वही पृ० ५१६—५३

जुड़े थे और यह महाद्वीप भी इस युग के उत्तरकाल तक मलयन (आधुनिक मलय आदि प्रदेश) से संबद्ध था।^५ मलयनलोग जो पूर्वी द्वीपों में जाकर बसे उन्हें आज पोलिनेशियन भाषा समूह में रखा जाता है। इसके साथ मलयन लोगों को मिलाने से यह पूरा समूह अब मलय-पोलिनेशियन-भाषा-समूह कहा जाने लगा है। राजस्थान भाषा पुरातत्व की खोज में इस समूह की भाषा के प्राचीन और मूल तत्वों का अध्ययन भी अपेक्षित होगा। इन द्वीपों में एक अति प्राचीन जाति है जिसको काकेशियस जाति कहा जाता है जो अति प्राचीन काल में ही यहाँ आकर जम चुकी थी। इस जाति और मूल जाति में कुछ ऐसी समानताएँ लक्षित होती हैं जो इनके प्राचीन सम्बन्ध की ओर संकेत करती हैं। इनके रीति-रिवाज और भाषा-प्रवृत्तियों की समानता इनके हजारों वर्षों के प्राचीन सम्बन्ध की द्योतक है।^६ नीलो के समान ही उनकी साधारण वेश-भूषा होती है जो उनका अधोभाग ढकने के लिये पर्याप्त होती है—कपड़े या पत्तों की। विशेष अवसर या पर्व के समय स्त्रियाँ कपड़ों को ढकती हैं और पुरुष वृक्ष की छाल का कपड़ा बनाकर पहनते हैं। यह कपड़ा 'टप' (Tapa) कहलाता है। यह 'टप' शब्द मीसी-राजस्थानी से मिलता-जुलता और लगभग समा-

5 "India, South-Africa and Australia were connected by an Indo-Oceanic Continent in the Permian epoch, and the two former countries remained connected (with at the utmost only short interruption) up to the end of the Mislane Period During the later part of the time this land was also connected with Malyan"—Quarterly Journal of the Geological Society vol, XXXI P 540

6 "Joseph Deniper declares the Polynesians a separate ethnic group of Indo-Pacific area, and in this view he is followed by A K Keane, who suggests that they are a branch of Caucasian division of mankind who possibly migrated in the Neolithic period from Asiatic mainlands Of the migration itself no doubt is now left, but the first entrance of the Polynesians must have been an event so remote that neither by traditions nor otherwise can it be even approximately fixed The journey of these Caucasians would naturally be in stages The earliest halting place was probably Malaya Archipelago, where a few of their kin linger in Mantavo Islands on the west coast of Sumatra Thence at a date within historic times a migration eastward took place The absence of Sanskrit roots in the Polynesian languages appears to indicate that this migration was in pre-Sanskritic times The traditions of many of the Polynesian peoples tend to make Savau, the largest of the Samoan Islands, their ancestral home in the East Pacific and linguistic and other evidences go to support the theory that the first Polynesian Settlement in the East Pacific was in Samoa, and that thence the various members of the race made their way in all directions Most likely Samoa was the Island occupied by them "

नार्थी है। प्राचिनिक 'टप' पत्तो का बना हुआ छाते के आकार का होता है, जो घुप से बचने के लिये काम में आता है। राजकृत गजस्थानी में 'टप' गाड़ी या तागे के ऊपर के आच्छादन को भी कहते हैं। इपर भ्रातृभा के भोलो में 'टप' शब्द का प्रयोग अधोवस्थ के लिये ही होता है। भोलो के समान ही इन लोभो में शरीर पर मोदने की प्रथा है। सामाजिक व्यवस्था में भी एक प्रकार की समानता देखी जाती है। इस परस्पर वर्ग और श्रेणी में आदर सम्मान की भावना बड़ी तीव्र है। उच्च श्रेणी या मुखियों के आदर के लिये भाषा में विशेष प्रयोग होते हैं, जैसे—

‘आना’ के अर्थ में—

१ सामान्य व्यक्ति के लिये—सऊ (Sau)

२ आदरणीय या बड़े के लिये—मल्लिभ माइ (Mahu mai)

३ पदस्थ मुखियों के लिये—सु सु माइ (Su Su Mai)

४ राजपरिवार के व्यक्ति के लिये—अफिमो माइ (Afio Mai)

इसी प्रकार मुखिया तथा अन्य आदरणीय व्यक्तियों के प्रति आदर प्रदर्शित करने के लिये सभ्यता में द्विवचन का प्रयोग होता है। राजस्थानी में 'आपा' सर्वनाम इसी प्रकार का है। क्रियाओं में भी 'आ', 'आव', 'आवो', 'आवो', 'आवो' में वर्ग और श्रेणी का भाव निहित है। राजस्थानी के मूल में यह भील संस्कृति की प्रवृत्ति होना स्वाभाविक है। अन्य किसी भारतीय भाषा में यह प्रभाव नहीं देख पड़ता। इसी प्रकार राजस्थानी सर्वनामों में 'तू', 'या', 'तूँ' और 'आप' (आपा) के बीनर भी वही प्रवृत्ति है। हिन्दी में जो आदरवाचक का प्रयोग देख पड़ता है वह राजस्थानी का ही प्रभाव है। मुगल सभ्यता (विशेष कर दिल्ली सल्तनत) राजपूत सभ्यता का ही विकसित रूप है। इस प्रकार राजपूत सभ्यता का प्रभाव मुगल सभ्यता के द्वारा हिन्दी पर पड़ा है। मराठी में 'आप' का प्रभाव अब भी द्विवचन में होता है 'आपल्या माप्रस'।

उच्चारण सम्बन्धी प्रवृत्तियों में भी यह समानता देखी जाती है। राजस्थानी में 'ख' के स्थान पर 'ह' का उच्चारण होता है। यह भीली की एक विशेषता है। बोलियों में यह 'ह' अति अल्प सुनाई पड़ता है अथवा कहीं कुत भी हो जाता है, कभी कभी उसका स्थान कोई स्वर ले लेता है, जैसे—

सासू = हाऊ

सास = हाए

देवीसी = देवी ग

यह भीली प्रभाव है। भवति से लेकर दक्षिण में खानदेश और पूर्व में विन्ध्य और सतपुड़ा की उपत्यकाओं में भीली प्रदेश में यह प्रवृत्ति वृत्तमान है। राजस्थान और गुजरात—जहाँ इनके राज्य विस्तृत थे इस प्रवृत्ति से पूर्णतः प्रभावित हैं। सको की भाषा में इस प्रवृत्ति के होने के कारण भिन्नाने में इसकी शक प्रभाव आता है, परन्तु शको में और इनमें इस प्रवृत्ति का स्रोत एक ही है और उसका मूल स्थान है काकेशिया, जहाँ से दोनों के पूर्वजों ने प्रसार किया। भील लूखो से प्राचीन हैं। यही प्रवृत्ति सामान्य

(Samoa) के आस पास के द्वीप समूहों में वर्तमान है।^{१०} इसी प्रकार इन दोनों में दन्त्योष्ठ्य व् (V)^{११}, और द्वयोष्ठ्य व् (W)^{१२} भी वर्तमान है।

भील भारत की उन प्राचीनतम जातियों में से है जो रामायण और महाभारत युग से भी पहले वर्तमान थी और अरबल, विन्ध्या तथा सतपुड़ा के प्रदेश इनके निवास स्थान थे। पूर्व में जहां पूर्वी द्वीप समूहों तक उनका सम्बन्ध था इसी प्रकार पश्चिम में काकेशिया और फिनिशिया तक भी इनका सम्बन्ध रहा है। साप्तातत्त्व के आधार पर इसको खोजा जा सकता है—। मास्त की प्राग्-एतिहासिक जातियों के उद्गम या विकास की भूमि राजस्थान का वह भूखण्ड भी है जिसको अरबल कहा जाता है। इसी प्रदेश में उमी आदिम जाति के निवास स्थान है जिसको भील कहा जाता है। भीलों की अपनी भाषा, यद्यपि आज नष्ट हो गई है और वे आया भाषा ही बोलते हैं फिर भी कुछ ऐसे तत्त्व उसमें वर्तमान हैं जो उनकी प्राचीनता के द्योतक हैं। अरबल में बिखरी हुई बस्तियों का प्रान्त प्रति प्राचीन काल से 'मगरा' कहलाता है। यह 'मगरा' शब्द साप्ता पुरातत्त्व की दृष्टि से त्रिचाइणीय है। राजस्थान में इसका अर्थ पहाड़ होता है और उसी से उसका पहाड़ी प्रान्त से भी अर्थ लिया जाता है। इसका सम्बन्ध इजिप्टी-फिनिशियन शब्द 'मगरोह' से है, जिसका अर्थ उन भाषाओं में भी पहाड़ ही होता है। इसी आधार पर फिनिशिया के एक प्रान्त का नाम 'वाडी मगराह' (Wady Magrah) मिलता है, जिसका अर्थ फिनिशियन भाषा में पहाड़ी प्रान्त से ही होता है। वाडी शब्द की व्युत्पत्ति वाटिका से मानकर उसका अर्थ किसी छोटे वाता-वाणीची से लिया जाता है, परन्तु राजस्थान-गुजरात में प्राचीनकाल से ही इस शब्द का प्रयोग निवास, बस्ती, प्रान्त, सीमा आदि अर्थों में होता आया है, जैसे—

१ प्राचीन वाडी जातियों की बस्तियों और सीमाओं के द्योतक—भीलवाडो, मेरवाडो, मेवाड आदि।

२ अन्य स्थानीय विशेषताओं वाली बस्तियों के द्योतक—मारवाड, बूझड, खैराड, (प्राड < वाड) आदि।

३ उत्तरकालीन जातियों और स्थानीय विशेषताओं की बस्तियों और स्थानों के द्योतक—जौलवाडो, केलवाडो, खेरवाडो, बोंसवाडो, सागेवाडो, गौरवाड, भालावाड, रीछेड (रीछ + ईड < बीड) आदि।

४ एक ही गांव या नगर में मिला जातियों के मुहल्लों के आधुनिक नाम—कुम्हारवाडो, तेली-वाडो, मोचीवाडो, कोलीवाडो, भोईवाडो, जाटवाडो, बोहरवाडो आदि।

7 'Apart from traditions Samon is the most archaic of all Polynesian tongues and still preserves the organic letter S which becomes H or disappears in nearly all other archipelegos. Thus the terms Sawan, itself, originally Savai, is supposed to have been carried by Samsan wanderers over the ocean of Tahiti, Newzealand and the Marquisses Sandwich groups, where it still survives in such variant forms as Havar,⁷ Hawaiki,⁸ Havaiki⁹ and Hawaite.⁷'

इनमें एक ही शब्द के वाड, वाड़ो, वाडी, वीडु चार रूप हैं, जो स्थान और सीमा के होतक हैं और फिनिशियन वाडी (Wady) के समानार्थी हैं। 'मगरा' शब्द पर विस्तारपूर्वक विचार करने से हमारा ध्यान पूर्व की ओर मगध और वहा से बर्मा के भरकान पहाड़ी प्रदेश में बसी हुई अति प्राचीन जाति 'मग' की ओर आकर्षित हो जाता है और कुछ ऐसा लगता है कि इजिप्टो-फिनिशियन 'मगराह' राजस्थानी 'मगतो' विहारी 'मगधरा' और 'भरकान' के 'मग' में 'मग' तत्व में ध्वनि-माध्य के साथ कोई अर्थसाम्य भी है।

इस प्रकार 'मगरा' से भीलो का सम्बन्ध पश्चिम में एशिया माइनर और पूर्व में भरकान तक कहा जाता है। वाड, वाडो, वाडी, वीडु शब्दों से इनका सम्बन्ध पश्चिम में एशिया माइनर और दक्षिण में तमिलनाड (>तमिलनाड) से स्थापित होता है। तमिल से सम्बन्ध रखनेवाली अन्य प्राचीन भीलो शब्द पाल, पाली, पालवी हैं, जो द्रविड से ध्वनि-साम्य और अर्थ साम्य रखते हैं। भीलो में इनका अर्थ क्रमशः सीमा, बस्ती और युक्तिया होता है। तमिल में 'पल्ली' शब्द भीलो 'पालवी' का समानार्थी है। इस प्रकार 'वाड' (वीडु) और पाल (>पल्ल) प्राचीनतम शब्द हैं और प्राचीनतम भाषासंश्लेष भी, जिनका सम्बन्ध राजस्थान से अति प्राचीनकाल से बना आया है।

इस प्रकार अर्थविलि (>अर्+वलि) और अर्थुद (अर्+बुद) में अर् का अर्थ भी पहाड़ होता है। 'अर्' के समानार्थी फिनिशिया में 'अर्दस' (पहाड़ी प्रदेश) यूनान में, 'अर्कादिया' (Arkadia) = पैलोपोनीज का एक पहाड़ी प्रान्त और बर्मा में 'अरकान' नामों में 'अर' तत्व वर्तमान है। अर तत्व की प्राचीनता और भीलो का उसके साथ सम्बन्ध इससे स्पष्ट होता है और यूनान तथा फिनिशिया से लेकर भरकान तक किसी एक साम्य-सम्बन्ध का सकेत मिलता है। यह शब्द 'मगतो' के बहुत पीछे का है और सम्भवतः आर्य भाषा का शब्द है।^{१०} इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि नील आर्यों से बहुत पहले इस देश में वर्तमान के और वहा आ चुके थे-प्रथमा यज्ञ से अग्न्य देशों में गये हों।

१०—संस्कृत में 'अर्' शब्द का प्रयोग पहाड़ के लिये ही हुआ है, पर भारत में इस प्रान्त को छोड़कर भाषा कहीं भी पहाड़ के लिये 'अर' शब्द का प्रयोग नहीं हुआ है। सम्भवतः 'अर' शब्द संस्कृत में बहुत पीछे स्वीकृत हुआ होगा। शानू भवत में शानू शब्द का विकास अर्बुद से बना जाता है। अर्बुद अर्+बुद। यहाँ कुछ लोगों ने बुद शब्द का सम्बन्ध फारसी 'बुत' जो स्थापित किया जो डीक नदी है। बुद शब्द 'बुर्ब' का अपभ्रंश है। बुर्ब के 'ब' में महाप्राण सोप होकर 'ब' हुआ और 'ज' का 'द' में परिवर्तन हुआ—जैसे—कागज का कागद। इधर 'अर' शब्द का अर्थ पहाड़ स्पष्ट होने पर भी डा० गोरीताल नेतारिया ने अपने थीसिस 'राजस्थान का मिगल साहित्य' में लोक प्रचलित कचन के आधार पर अर्बलि शब्द की व्युत्पत्ति 'आहावला' (आड+अ+वला=लुटा-सीधा) से मानी है। यह उसकी व्युत्पत्ति मान लेने पर अर्बुद की व्युत्पत्ति कैसे मानी जायगी। 'आड' शब्द का सम्बन्ध होव >पहाड़ से है वला, वलि, वल शब्दों का अर्थ निवास स्थान से होता है। अतः स्पष्ट है कि आहावला अवलि का ही अपभ्रंश रूप है जिसका अर्थ 'मगरा' या पहाड़ी प्रदेश से है।

भारत में आदिम जातियों के उद्भव और विकास के सम्बन्ध में दो पक्ष हैं। एक पक्ष का मत है कि भारत की आदिम जाति का उद्भव भारत में ही हुआ^{११} 'वह कहीं बाहर से नहीं आई'।^{१२} दूसरे पक्ष का मत है कि भारत में किसी भी आदिम मानव का उद्भव नहीं हुआ। वह दक्षिण अफ्रीका से आया यह निग्रो-बटु परिवार से सम्बन्धित निग्रोइड (Negroid) या नेग्रिटो (Negrito) कहा जाता है।^{१३} इस नेग्रिटो जाति के लोग बौने और काले रंग के थे। उनका कपाल दीर्घ, नाक चौड़ी और ठुड़ी ऊँची होती थी। ये लोग भूमि पर से चुने हुए अन्न से अपना निर्वाह करते थे। इसी तरह ये भोजन की खोज में विचरते हुए अरब और ईरान के समुद्र तटों पर होते हुए भारत में आ पहुँचे। लगभग सात हजार वर्ष पूर्व उप-प्रस्तरयुग (Eolithio) में इन लोगों ने भारत में प्रवेश किया। समुद्र तट के मार्ग से होकर आने के कारण आबू के आस पास के पहाड़ी प्रदेश में इन लोगों ने अपना निवास किया होगा, क्योंकि उसके आस-पास समुद्र तट था। इनको न तो खेती का ज्ञान था और न पशु पालन का। ये लोग भोजन की खोज में आये और पूर्व में बढ़ते-बढ़ते अबामान द्वीपों तक पहुँच कर वहाँ बस गये। वहाँ आज भी उनकी कुछ बस्तियाँ हैं, जिनमें उनकी अपनी ही भाषा बोली जाती है। इन लोगों में से जो लोग राजस्थान में रह गये उनका क्या हुआ, यह निश्चय पूर्वक नहीं कहा जा सकता। इसके लिये भाषा पुरातत्व में अवशेषों की खोज की जा सकती है। यह सम्भव है कि इनके पीछे आने वाली जातियों के द्वारा ये लोग तितर-बितर कर दिये गये हों अथवा उन्हीं में मिल गये हों। निग्रोबटु भाषा प्रवृत्तियों के आधार पर यह खोज सम्भव है। बटु परिवार की भाषाएँ पूर्व-प्रत्यय सयोगी (Prefix agglutinating) होती हैं और इनमें व्याकरणिक लिंग-भेद नहीं होता। जिस प्रकार पूर्व में आसाम में तिब्बत बर्मा परिवार के अन्तर्गत नाग जाति के लोगों में 'निग्रोबटु' अवशेष मिलते हैं। उसी प्रकार पश्चिम में भी बलूचिस्तान के दक्षिण में इन जातियों के अवशेष अब भी वर्तमान हैं। प्राचीन काल में उदयपुर के आसपास के पहाड़ी प्रदेशों में नागों की बस्तियाँ थीं जिनके अवशेष उदयपुर के पास नागदा गाँव में मिलते हैं। असम की सीमा पर बोंमडिला, लाठीटिला आदि ला अस्तवाली नागों की बस्तियों के समान बस्तियों के नाम राजस्थान के इस प्रान्त में (और अन्यत्र) भी मिलते हैं, जैसे—वेदला, ऊँठाला, पोटला, रायला, गटीला, गुडला। इन नामों के आधार पर यहाँ के लोगों की बोलियों में प्राचीन भाषा तत्वों के अवशेष प्राप्त हो सकते हैं।

नेग्रिटो लोगों के पश्चात् भारत में प्रवेश करने वाली जाति प्राथमिक दक्षिणाकार (Proto-Australoid) मानी जाती है। ये लोग काले और मध्यम कदवाले थे। इनका ललाट ऊँचा और मुँह तथा नाक

11 "So far as known the bulk of population of India has been stationery"

—Dr Hodden—"Wonderings of the People"—P 25

12 "The earliest political event in India to which an approximately correct date can be assigned is the establishment of the Shashunag dynasty of Magadh about 642 B C"

—V A Smith—"Early History of India" Introduction P 2

13 'We have thus the Primitive Negrito tribes, probably the most ancient people to make India their homes, no proof has yet been found that a man of any type had evolved from some kind of anthropoid ape on the soil of India

—S K Chatterji—"Indio Aryan and Hindi"—P 2

बीछे थे। भीलो को भी इन्ही का वंशज माना जाना है। भील > भिल्ल जाति को नृत्तल विशेषज्ञों ने राजस्थानी की आदिम जाति माना है।^{१४} परन्तु डा० चाटुर्ज्या के मत के अनुसार ये वाहर से आयी हुई इस आधुनिक दक्षिणाफ़र जाति के वंशज थे और ये भारत में आर्यों से पूर्व ही आ चुके थे। आर्यों द्वारा ये निषाद कहें जाते थे—“इस निषाद जाति के लोगों ने भारत की कुपि भूलक सम्प्रदाय की नींव डाली थी। गंगा की उपत्यका में इनकी बस्ती ज्यादातर हुई थी, और वहाँ ये लोग धीरे-धीरे द्रविड तथा आर्य लोगों से मिल गये। इनकी उपजातियों थीं जिनमें दो मुख्य थे ‘भिल्ल’ और ‘कोल्ल’ लोग—जिनके उत्तर पुरुष थे हुए—राजपुताने और मालवे के ‘भील’ लोग और मध्य भारत तथा पूर्व भारत के कोरकु, सत्यास, मुन्ढारी हों, श्वर, गदब आदि कोल जाति के अनुष्य”^{१५} ये भील-कोल आज भी राजस्थान और मालवा में मूल निवासी की उपत्यका में तथा दक्षिण में इसी से सम्बन्धित पहाड़ियों में खानदेश तक और विश्वाखेत के पहाड़ों और जंगलों में बसे हुए हैं।

इन भीलों की यद्यपि आज अपनी कोई भाषा नहीं है और जो भाषा ये लोग बोलते हैं वह राजस्थानी—आज भाषा ही है जो बोड़ी बहुत स्थानीय विशेषताओं के साथ पूरे सीली प्रान्त में बोली जाती है। इनकी इस भाषा का प्रभाव मास-यास की स्थानीय भाषाओं पर भी देख पड़ता है^{१६} इनमें कुछ प्राचीन तत्त्व अवशेष के रूप में बस मान है जो किसी स्वतन्त्र आर्यों से बोली के अवशेष हैं। ये अवशेष दो रूपों में पाये जाते हैं।

१ ध्वनि (उच्चारण) सम्बन्धी, और

२ रूप (शब्द) सम्बन्धी

यह सीली प्रभाव राजस्थान की भाषा पर भी व्यापक रूप में देख पड़ता है, जिसके कुछ महत्वपूर्ण उदाहरण ऊपर दिये जा चुके हैं। और आगे भी दिये जायेंगे। इन भीलों में से कई अपने को क्षत्रियों के वंशज (राजपूत) बताते हैं। इसका एक कारण तो यह है कि किसी समय राजस्थान और गुजरात में

- 14 “Taking them as we find them now, it may be safely said that their present geographical distribution, the marked uniformity of physical characters among the more primitive members of the group, their animistic religion, their distinctive languages, their stone monuments, and their retention of a primitive system of totemism justify us in regarding them as the earliest inhabitants of India of whom we have any knowledge”

—H H Risley, ‘Ethnology and Caste’—Imperial Gazetteer of India (i) 299

१७ ‘राजस्थानी’ पृ० ३७-३८।

१६ भील लोग मध्य भारत तथा बिल्वा और सनपुड़ा की घाटियों से बढ़ते हुए दक्षिण में खान देश तक फैले हुए हैं और इनकी उच्चारण प्रवृत्ति का प्रभाव मराठी और गुजराती पर प्रबल है। कुछ चाटुर्ज्या,

इनके राज्य वर्तमान थे और कुछ तो स्वाधीनता के पूर्व तक वर्तमान थे। दूसरा कारण भीलो और राज-पूत जातियों का परस्पर मिश्रण है, १७ जिसने व्यापक रूप में राजस्थानी के निर्माण का काम किया।

डा० चाटुर्ज्या के मतानुसार गील और कोल के आदि पुरुष आग्नेय (Austrio) जाति के लोग थे। यह जाति हिन्द चीन की ओर से आने वाली प्राथमिक आग्नेय (Proto-Australoid) जाति से इस देश में आदि कृपक के रूप में विकसित हुई। आग्नेय लोगों के पश्चात् द्रविड और द्रविडो के पश्चात् आर्य लोगों ने भारत में प्रवेश किया। आर्य साहित्य में जिस निषाद जाति का उल्लेख मिलता है वह आग्नेय जाति ही थी। इसी निषाद जाति के वंशज अबलि की पर्वत श्रेणियों और मालवा की पठार भूमि में बसे हुए भील माने जाते हैं^{१८}। मध्य और पूर्व भारत की कोरकू, सत्याल, मुन्डारी, हो, गदब, शबर आदि जातियाँ कोल जाति से विकसित मानी जाती हैं। कोल भी इन निषादों के ही वंशज थे। इस प्रकार इन सभी जातियों में एक बल-परम्परा है। इस कारण इनकी भाषा-प्रवृत्ति में कहीं कहीं साम्य-प्रभाव लक्षित होता है। डा० ग्रियसन ने अपनी भाषा सर्वे में भारत की कोल और मुंडा श्रेणियों की भाषाओं, असम और मोनह्मेर जाति की 'खसी' भाषा भारत-चीन तथा मार्त-चीन के दक्षिण और दक्षिण-पूर्व के द्वीप-समूहों की भाषाओं को आग्नेय (Austrio) भाषा से विकसित माना है। परन्तु सीली का उल्लेख उन्होंने इसके अन्तर्गत नहीं किया।

१७ (क) राजस्थान के भील अपने को क्षत्रीय वंशों मानते हैं। मेवाड़ के भोमट ग्राम में पान रवा का भील राज, जो राणा की उपाधि से विभूषित है, वह भोमिया भील है और सोलकी कहलाता है, क्योंकि उसमें क्षत्रिय का मिश्रण है—*Tod—"Annals"* Vol P185

(ख) विषयप्रवेश के मिलाड में इसके उदाहरण हैं—*Bhilads Closely related to Bhils, Pathias and other tribes which inhabit the Vindhya and Satpudhas They claim however Rajput descent and are considered to be of higher status than their neighbours The Bhumias or allodial proprietors of this hilly tract are all Bhilads According to traditions their ancestors lived at Delhi They were Chauhans and members of the family of Prithviraj When the Chauhans were finally driven out from Delhi by Mohammadons (by Muiz-ud-din 1192 A D) 200,000 migrated to Mewar and settled at Chittor On the capture of Chittor by Allahuddin in 1303 A D a large number of them fled to Vindhya hills for refuge Here they married Bhil girls and lost their caste"*

—L J Blunt, 'As short Bhili Grammar of Jhabua State and adjoining territories

१८ भील की उत्पत्ति के विषय में कई कथाएँ प्रचलित हैं, जिनमें से तीन अत्यधिक प्रसिद्ध हैं। इनमें से एक उनका निषाद से सम्बन्ध स्थापित करने वाली भी है—

१ पहली कथा राम और घोवी की है। इसमें उक्त घोवी अपनी बहन से विवाह कर लेता है। उसके सात लड़के और सात लड़कियाँ उत्पन्न हुईं। राम ने पहले लड़के को छोड़ा दिया। वह उसको चलाने में असमर्थ रहा और जंगल में लकड़ियाँ काटने लगा गया। भील उसी के वंशज हैं।

सम्यक्ता और सस्कृति की दृष्टि से धर्म जाति का जैसा प्रभाव इस देश पर पड़ा वैसा बाहर से आने वाली किसी भी जाति का न पड़ा। धर्मों में समन्वय की भी महान् शक्ति थी वह अत्येक परिस्थिति में प्रवृत्त और सक्रिय बनी रही। सम्भवतः उक्त मोलो ब्रह्मवा उनके धार्मिक धर्मों की जो भी भाषा रही होगी उसका समन्वय धीरे धीरे धर्म भाषा में हो गया। इसमें सन्देह नहीं कि धर्म जाति और उसकी सस्कृति तथा भाषा में एक ऐसी शक्ति रही कि जिन जिन जातियों ने इस देश में प्रवेश किया तथामार्गों बाहर जग गई उनकी सस्कृति और भाषा को अपनी सस्कृति और भाषा में मिला कर एक कर लिया। भाषा इस समन्वय का प्रथम और प्रधान साधन रहा है। यही कारण है कि औपनिषदिक दृष्टि से एकता रखने वाले इस देश की शक्तता में भी एकता बराबर बनी रही है। धर्मों की मान्यतात्मक और विचारारम्भक स्तर उच्च कोटि का होने के कारण धर्म सम्यक्ता और सस्कृति का प्रभाव यहाँ की अन्य जातियों पर पड़ने के कारण इस एकतात्मकता का विकास हुआ और उसकी अभिव्यक्ति भी वही के अनुकूल भाषा में हुई। भारतीय धर्म सम्यक्ता और सस्कृति के अंतर यहाँ के धार्मिक जातियों ब्रह्मवा बाहर से आने वाली प्राचीनतम जातियों के विकसित युग भी सम्यक्ता और सस्कृति के सम्बन्ध में समर्थन हैं। इन्हीं के सम्मिश्रण से भारतीय सम्यक्ता और सस्कृति का निर्माण हुआ। मोल जातियों में जो धार्मिक प्रभाव वर्तमान है वे हिन्दू सस्कृति की शक्ति होते हुए भी धर्मों की वैदिक रीतियों के अनुकूल नहीं हैं। धार्मिक जाति के पश्चात् जो जातियाँ भारत में आई वे एक दूसरी से अधिक विकसित, सम्यक् और स्वतंत्र थी और वे लोग अपने साथ जो भी भाषा साथे उसकी अभिव्यक्ति की प्रवृत्तियाँ, धर्म और रूप धार्मिक का मिश्रण यहाँ की भाषा के साथ हुआ। मध्य और पूर्वी राजस्थान पर पहले मोलों का प्रभाव था। पीछे से आने वाली जातियों ने इन्हें जल की ओर खिंच दिया। जिससे वे सिक्ख कर शक्ति और सम्यक्ता भाषाओं की उत्पत्ति को भी सीमित हो गये। वे लोग उत्तर प्रदेश कास (Nooltino alago) में भारत में विकसित हुए और तबि और वोहे का प्रयोग धार्मिक किताबें करने का इस इन्में धार्मिक प्रकार का था। धूमि खोदने के लिये जय वे लोग लकड़ी का प्रयोग करते

- २ सात मनुष्य महादेव के पास गये। पार्वती ने महादेव से कहा कि ये मेरे भाई हैं। मेरा भापके साथ विवाह होने के उपलक्ष्य में वे आपसे 'वहेन वासा' लेने आये हैं। महादेव ने उनको मोहन कराया और अपना गान्धी तथा कमण्डल दे दिया। जाते समय उन्होंने उनके साथ में कुछ और लेने के लिये एक चाँदी पाट भी विद्या दिया, पर उस पर उनकी हृष्टि नहीं पड़ी। पार्वती ने कहा कि तुम बचकर जूक गये, यहाँ हो दुम्हारा भाग्य खुल जाता। फिर भी गान्धी का ध्यान रखना। उसकी कूबड़ में घन का लभार है। पार्वती का संकेत गान्धी से हुआ कि कर पृथ्वी से घन-मान्य उत्पन्न करने की ओर था, पर वे न समझ सके। उनमें से एक ने गान्धी को भार डाला। पार्वती ने क्रुद्ध होकर शाप दिया, जिससे वे भील हुए।
- ३ तीसरी कथा पौराणिक है। मनु स्वयम्भु बखल शग का पुत्र ब्रह्म नि सन्तान था। अतः ऋषियों ने उसकी जाँच को रख कर एक पुत्र उत्पन्न किया जो बने हुए लकड़ी के शीशे के समान कासा था। उसका रुद बोला और नाक चपटा था। उसकी बँटने के लिये 'निपाव' कहा गया। वह बँट गया और 'निपाव' कहलाया। इसी के बखल निपाव कहलाये जो विष्णु पर्वत में रहते हैं।

रामायण, महाभारत, हरिवंशपुराण आदि में भी इसी प्रकार की कथाएँ मिलती हैं।

-L. Jung Bhunt "A short Bhili Grammar of Jhabua State and adjoining territories"

ये तब उसके नाम का आदिम *लक् या *लेक (*lak *lek) था। इसी से विकसित *लग, *लेंग, *लिंग (*lang, *leng, *ling) रूप हुए। आगे चलकर यह लक्-लिंग, लकु-लिंग, लेक-लिंग रूपों में विकसित होकर लकुटीश, लकुलीश, एकलिंग आदि रूपों में मिल कर देवता के रूप में स्थापित हुआ^{१९}। लकुटीश या लकुलीश शिव रूप में स्थापित हुआ और मेवाड़ के राजवंश द्वारा उसकी पूजा होने लगी। यही लकुलीश नाम एकलिंग के रूप में इसी वंश द्वारा स्थापित होकर कुल देवता के रूप में प्रतिष्ठित हुआ।^{२०} एकलिंग की यह मूर्ति गोमिल्ल (गौ-+मिल्ल) द्वारा पालित-पोषित गुहिल-वप्पा (गुहिल-+गोहिल-+गोहिल्ल-+गोमिल्ल, -+गौ-+मिल्ल) के राज्य स्थापित करने के पूर्व जहाँ स्थित थी वहाँ पहले भीलों का ही राज्य था और उपर्युक्त हल के रूप में प्रयुक्त आदिम 'लेग-लिंग' से 'लकुटीश' का सम्बन्ध था।^{२१}

राजस्थान की भाषा में भीली तत्व के पश्चात् द्रविड तत्व मिलता है। द्रविडों का भूमध्य सागर के पूर्वी प्रांतों से आगमन हुआ। यह चारणा अब अत्यधिक मान्य है। बलूचिस्तान की आहूई भाषा में द्रविड वर्तमान है, जो किसी समय उनके वहाँ होने का प्रमाण है। द्रविड भीलों के पश्चात् और आर्यों के पूर्व भारत में आये और राजस्थान तथा पंजाब में फैले। इससे राजस्थान के भील पहाड़ों में दबते चले गये। फिर आर्य प्रसार के कारण द्रविड भी दक्षिण की ओर उतर कर फैल गये, जो अब तमिल मलयालम, कन्नड़, हंगेड, कोडगु, तुलु, तेलुगु, गोड आदि द्रविड परिवार की भाषाओं का प्रदेश है।

अब यह मत सर्वमान्य है कि द्रविड भी आर्यों के समान बाहर से आकर यहाँ बसे। ये लोग आर्यों से पहले ही पश्चिम से यहाँ आ चुके थे। वीलियम क्यूक ने अपने ग्रन्थ 'कास्ट्स एण्ड ट्राइब्स में इस चारणा का प्रसार किया कि द्रविड लोग अफ्रीका महाद्वीप से भारत में आये। इस विषय पर थॉमसन ने 'कास्ट्स एण्ड ट्राइब्स आफ साउथ इन्डिया' में तथा रिसले ने 'द पीपुल आफ इन्डिया' में विस्तृत व्याख्या करते हुए द्रविड और निग्रो-बन्टु परिवारों में समानता स्थापित की। ए० एच्० कीने ने इस चारणा को स्वीकार किया। इधर दोपीनाई ने द्रविडों का सम्बन्ध जाटों से जोड़ने की चारणा प्रस्तुत की। परन्तु विशप काडवेल (ई० १८५६) तथा प्रो० टी० पी० श्रीनिवास आयरगर की शोधों ने और मोहनजोदड़ों की सभ्यता की खोद-शोध ने द्रविड पर नया प्रकाश डाला। इसके अनुसार द्रविडों का मूल स्थान भूमध्यसागर का पूर्वी प्रांत निश्चित हो गया

१९—देखो—'लोकवाता', अप्रैल १९४६, वर्ष २, अंक २ पृ० ८६—'कुछ जनपदीय शब्दों की पहचान' वासुदेव शर्मा अग्रवाल।

२०—विशेष के लिये देखो—श्रीका कृत 'उदयपुर राज्य का इतिहास', भाग १, पृ० ३३ और १२५।

२१—ऐसे और भी अनेक शब्द हैं जो इस जाति से सम्बन्ध रखते हैं और जिनका प्रभाव राजस्थानी तथा अन्य भाषाओं में वर्तमान है, जैसे—कुछ शब्द—नारिकेल (नारेल), कदन, (केल) हरिद्रा (हलद), वातिगण (वागण), अलाबु (कोली)—विशेष के लिये देखो—

(1) 'Pre-Aryan and Pre-Pravidian in India (Translated from French Article of Sylaram Levi, Jean Przyluski and Jules Bloch) by Prabodh Chandra Bagchi

(2) 'The Study of New Indo- Aryan' Journal of the Department letters Calcutta University 1937 P 20)

और द्रविड़ों का सम्बन्ध मोहनजोदड़ो की सम्यता से स्थापित होने लगा। भाषा के आधार पर इस सम्बन्ध की पुष्टि की जाने लगी और तई शोचो तथा नये विचारो पर यह स्थापित किया गया कि द्रविड़ भाषायो की आकृति से सम्बन्धी (Agglutinative) प्रवृत्ति पुरातन—अन्तर्गत भाषायो के समान है।

अब द्रविड़-तमिल शब्दों के प्राचीन रूपों की उपकल्पना (hypothesis) और अनुसृत की व्याख्या की जाने लगी। द्रविड़ शब्द के प्राचीन रूप* द्रमिज (*Dramuz) और द्रमिस (Dramis) की उपकल्पना कर यह स्थापित किया गया कि द्रविड़ लोगों का प्राचीन नाम* द्रमिज था* द्रमिल था। इसी प्रकार तमिल का प्राचीन रूप तमिज (tamiz) था।^{२२} एशिया माइनर के लीसियन लोगों ने अपने शिलालेखों में अपने को त्रिममिल (trimali) कहा है। लीसियनों के पूव दुष्य प्राग्-हेलेनिक युग के पीटन लोगों के विषय में हेरोडोटस ने लिखा है कि वे फ्रीट से लीसिया में अपना प्राचीन नाम 'तरमिलस' (Tormilas) साथ लेकर आये थे (१, १७३)। फिनु फादर हेराल ने इस मुलान्त के केवल 'त्रिमस' शब्द को लेकर उन्हें फ्रीट का निवासी बताकर 'त्रिमस' और 'तमिल' में सम्बन्ध स्थापना की खोजतान की है। डा० सुनीति कुमार चाटुर्ज्या के मतानुसार एशिया माइनर के इन प्राचीन लीसियनों तथा प्राग्-हेलेनिक युग के फ्रीटों के नाम से ही त्रिमिल, द्रमिज, द्रविड़ दमिल और तमिल (=तमिळ) नाम गारल में आये।^{२३}

डा० चाटुर्ज्या के उक्त मत के आधार में प्रवेश कर हम उसे कुछ विस्तारपूर्वक देखना चाहते हैं। केरिया (Carya) के दक्षिण-पूर्व में यहावी प्रांत लीसिया के लोगों को त्रिमिलियन (Tramilian) कहते थे। हेरोडोटस ने उन्हें 'तरमोलियन' (Tormulians) लिखा है। इसी प्रांत के उत्तर पूव में उस समय एक आदिम जाति (Tribu) बसता था जो मिलियन (Milyan) कहा जाती थी। हेरोडोटस के अनुसार इन मिलियनों का पूर्व नाम सोल्यमी (Solymai) था और वे वहाँ के पूव निवासी थे। हेरोडोटस के अनुसार के अनुसार 'तरमोलियन' लोग फ्रीट (Orete) डागु से आये थे। सरपेडोन (Sarpodon) का उसके बाद मेनोस (Menos) के साथ होने वाले संघर्ष में सरपेडोन इन लोगों के साथ भागा और लीसिया में आकर शरण ली। हेरोडोटस के अनुसार लीसिया नाम लाइकस (Lyous) से सम्बन्धित है। लाइकस एक यूनानी दल का नेता था जो यूनान से विकास दिया गया था और सरपेडोन के साथ साथ उसने भी इसी प्रांत में शरण ली।^{२४} लाइकस का यूनान के साथ सम्बन्ध होने के कारण यूनानी लोग उस देश को लीसिया कहते थे और लाइकस के साथियों को लीसियन। तरमोलियन शब्द मेरी समझ में किसी दिग्घन का प्रतीक

२२—इन नामों में आने वाला अक्षर 'ल' का उच्चारण विचारणीय है। 'ल' एक द्रम्य ध्वनि है और जिज्ञास के प्रयोग से अनेक स्थानों से इसका उच्चारण होता है। साथ तमिल में तीन प्रकार 'ल' का उच्चारण होता है। एक सामान्य अक्षर 'ल' दूसरा मुँह 'ल' और तीसरा बुद्धि अक्षर 'ल' जिसके उच्चारण में जिज्ञासा का अत्यन्त स्पष्ट अक्षर से होता है और यह अक्षर 'ल' (ज) जैसा सुनाई देता है। अगर जो 'ल' लिखा गया है वह इसी ध्वनि का बोधक है। अगर 'ल', 'ल' का परिवर्तन 'ल' और 'ल' में भी होता है।

23—Indo-Aryan and Hindi:—PP 39-40.

(24) Historian's History of the World Vol II P 418

है क्योंकि यहाँ के लोग अपने को त्रमिलियन (Tramulian) या तरमीलियन कहते थे। स्पष्ट है उनमें तीन जातियों का समुदाय हो गया इस प्रान्त में आने के पश्चात् लीसियन, क्रेटन और यहाँ के निवासी मिलियन, ये तीनों मिलकर त्रिमिलियन कहे जाने लगे हों। इसी प्रकार त्रिमिल का सम्बन्ध क्रेटन और मिलियन के प्रथम मिश्रण के समय हुआ होगा।

अब हमें इस दृष्टि से मील और द्रविड सम्बन्ध पर विचार कर लेना चाहिये। मील लोग समस्त इन्ही मिलियन लोगों के समुदाय के हैं जो क्रेटन के मिश्रण के पूर्व और पश्चात् भी अलग-अलग जुटो में भारत में आते रहे और समुद्र के किनारे-किनारे होते हुए मलय प्रदेश की ओर बढ़ गये और वहाँ से पूर्वी द्वीपसमूहों में सामोआ (Samoa) द्वीप तक फैल गये। लीसिया में ये मिलियन लोग सम्भवतः काकेशिया की ओर से आये तब वे सोल्यमी (Solyumi) कहलाते थे। भारत में आते समय ये लोग वाडी, वीडु, मगरा आदि शब्द एशिया माइनर से लेकर आये और वहाँ के रीतिरिवाजों को भी अपने साथ लाये। इनके बाद में आने वाले त्रिमिल-द्रमिल (Tamil-Damul) का पथ प्रदर्शन इन्होंने ही किया। ये लोग सब एक साथ न आकर क्रमशः अलग-अलग आये होंगे— पहले मिल, फिर द्रमिल और अन्त में त्रिमिल। पहाड़ के अर्थ में 'मगरा' और 'मर' शब्द इन्हीं से सम्बन्धित हैं और उलने हूँ प्राचीन हैं, जितने ये। इन्हीं में से कई बल पूर्व में और जिन मैदानों में बसे वे 'मगहर', 'मगघ' आदि नामों से प्रसिद्ध हुए। आये चलकर अरकान के पहाड़ी प्रान्त में रहने वाली 'मग' जाति इन्हीं से सम्बन्ध रखती है। इधर मिल (मिलियन) जो अरकान से दक्षिण में बडे उनके नाम से मलयन, मलय आदि नाम पडे। उससे आये पूर्वी देशों में जो सबसे पहला दल पहुँचा वह सोल्यमी (Solyumi) नाम अपने साथ ले गया होगा, जो धीरे धीरे इन द्वीपों में फैल गया। इन्हीं 'मिल' लोगों का एक दल त्रिमिल-द्रमिल के आगे-पीछे भारत के दक्षिण में पहुँचा, जो मलय प्रदेश कहा जाता है और जिनकी भाषा मलयाली है।

अब इस चारणा को भी हम विस्तारपूर्वक देख लें। मीलों को आग्नेयवासी मानने में सबसे बड़ी कठिनाई यह है कि आग्नेय लोगों में पूजा और आराधना जैसी कोई भावना नहीं थी जबकि मीलों में आदि काल से 'लकुल' (लक-लिंग) की पूजा वर्तमान थी, जिसका विकास द्रविड मिश्रण से शिवलिंग पूजा के रूप में हुआ। शिवशक्ति पूजा की भावना एशिया माइनर की सम्यता से समानता रखती है जिसका प्रारम्भिक रूप 'मिल' (मिलियन) लोग भारत में लेकर आये और उसका परिवर्तित रूप कई वर्षों पीछे द्रविड लोगों ने लाकर दिया। शिव की पशुपति और शक्ति को उमा कहा गया है। एशिया माइनर के देवी-देवताओं के नामों में इन नामों से साम्य रखने वाले नाम 'तेसुप-हेपित' (Tosup Hepit=पशुपति) और 'मा-मत्ति' (Ma-Atti=उमा-शक्ति) हैं। पशुपति और उमा शक्ति की कल्पना इसी आधार साम्य पर मानी गई है^{२५}। ऋषभ तथा उसी से विकसित नाम ऋषभदेव भी इन्हीं से सम्बन्ध रखता है। उसी प्रकार अनेक देवता की पूजा से भी इनका सम्बन्ध रहा है। इनकी राजस्थान में पूजा भी होती है और इन विषयों की

(२५) विशेष के लिये देखो —

"Proto-types of Shiva in Western Asia"—by Dr Hema Chandra Ray Choudhuri in the D R Bhandarkar volume pp, 301-304 1940 of the Indian Research Institute, Calcutta

कथा-कहानियों में भीलों का बराबर उल्लेख आता है। श्रृंगार और श्रम त इजिप्शोफिनिसियन देवता Rochuf और Anat से सम्पन्न रहते हैं, जो भीलों के साथ ही आये। अश्रदेवता दगोन् (Dagon) < दगन (dagan) इन्ही की भाषा का शब्द था जो दगोन्, > गोदन गोबन, गोबू, गोबूम तथा दगन्, दूहन, बान आदि रूपों में विकसित हुआ। वस्तियों के छोटक शब्द वीड, वाड आदि सभाज और शासन व्यवस्था संबंधी शब्द पाल, पल्ल पल्लवी^{२६} विल धनुष तेल (\angle वे-एन्व=भावा), बाल (\angle बाल्व=तलवार) आदि शब्द भीलों की प्राचीन सम्यता के छोटक है और द्रविड भील मिश्रण की ओर संकेत करते हैं। 'मिलयन' और 'मलयासम्' में जो सम्पत्ति है वह उस ओर इन्हीं की भाषा के जाने का संकेत है।

'द्रमिल' और 'शमिल' के मारत में आये पर उनका इस 'मिल' (मिलयन) जाति के साथ सम्पन्न और मिश्रण हुआ। मिश्रण का यह समय धातु युग था, जब 'मिल' लोग 'नकुल' की देवता के रूप में पूजा प्रतिष्ठा कर उसकी पाषाण मूर्ति स्थापित कर चुके थे और धनुषबाण तथा जाले और कृपाण का प्रयोग करने लगे थे। इनके सम्पन्न और मिश्रण के बाद 'मिल' शब्द का रूपान्तर 'विल' हो गया जिसका प्रयोग द्रमिल-नमिल > द्रविड-तमिल इन धनुषारियों के लिये करते थे। दक्षिण में जन्म जाने के बाद तमिल भाषा में इस 'विल' शब्द का प्रयोग 'धनुष' के अर्थ में रुढ़ हो गया^{२७}। 'विल' की मूर्ति ही ये लोग 'पल्ली', 'वीडु' आदि अनेक भीलों शब्द अपने आप ले गये, जिनका प्रयोग आज तक सभी द्रविड भाषाओं में किसी न किसी रूप में होता है, और जो इस सम्पन्न और सम्पन्न के तात्पर्य हैं। 'विल' शब्द की वृद्धि में महाप्राणत्व होकर 'वृ' होना आद्य-भाषा सम्पन्न का परिणाम है। इसी प्रकार 'वृ' में द्वित्व होकर 'व्व' होना प्राकृत काल में द्रविड-उच्चारण के प्रभाव का परिणाम है। इस प्रकार 'मिल' से 'विल' और फिर 'मिल्ल' और आधुनिक 'मील' हुआ।

द्रविड और आर्य ध्वनि-संहति में एक अन्तर यह है कि आर्य भाषाओं में जहां महाप्राण ध्वनियां होती हैं वहां तमिल में श्लेषप्राण का ही प्रयोग होता है, क्योंकि उसमें महाप्राण ध्वनियों का सबया प्रभाव है। आरम्भिक सम्पन्न में 'व' का धार्य 'म' होने का यही कारण था। द्रविड-मील सम्पन्न और मिश्रण की ओर संकेत करने वाली अन्य प्रवृत्तियों में मूढत्व ध्वनियां दू, वू, डू, (डू), वू (डू), ए और लू हैं जो दोनों में समान रूप से और अनेक शब्दों में जोड़े से ध्वनि परिवर्तन से शब्द का मूल या समान अर्थ निकल आता है। आज भी दोनों भाषाओं में ऐसे उदाहरण मिलेंगे। 'वृ' और मूढत्व 'वृ', 'दू' और 'वृ' ध्वनियां दोनों में ही समान रूप से मिलती हैं। कहीं कहीं मूढत्व 'वृ' का उच्चारण 'वृ' के समान होता हुआ 'र' में परिवर्तित हो जाता है। प्राचीन तमिल 'वृ' का उच्चारण 'Zh' जैसा होता था। भीलों तथा उसमें प्रभावित मुल राजस्थान, गुजरात और महाराष्ट्र प्रदेशों में आज भी यह उच्चारण बलवान है। भीलों और तमिल व वर्गीय ध्वनियां भी इस सम्पन्न और मिश्रण के उदाहरण हैं। उच्चारण सम्बन्धी एक प्रमुख प्रवृत्ति शब्द को उच्चा-

२६—तोलेमी (Ptolemy vii, 1, 66) ने पल्लवी को कुलितव (quvvasas) लिखा है, जिससे कुछ विद्वानों इसका अर्थ 'पत्त' पहनने वाले (leafwearer, स= पल्लव=पत्ता) अर्थ किया है, जो मशुद्ध है। यह शब्द पल्लिवद \angle पल्लिपति से सम्बन्ध रखता है।

27) "Bhils—Bowmen" from Dravidian bil, a bow " Encyclopaedia Britannica Vol II

रान्त करने की है, जो अपभ्रंश की एक प्रमुख प्रवृत्ति थी। तेलुगु में तो यह प्रवृत्ति एक प्रधान प्रवृत्ति है —

प्राचीन तमिल — अवन (=वह) कन्नड — अवणु = भीली — वणु (वण उम)

” ” — गुरंभ तेलुगु — गुर्भु = भीला — घोडु (= घोडो)

भीली में यह उकारान्त प्रवृत्ति वत्तमान है। राजस्थानी सर्वनाम 'अणी', (= इसने) 'वणी' (उणी=उसने) के मूल 'अण', 'वण', (उण), और तमिल 'अवण' (तथा अवल् = यह) तथा उससे विकसित कन्नड 'अवणु' में मौलिक समानता लगती है। 'अण' का मारवाडी रूप 'इण' है, जिससे हिन्दी 'इन' का विकास हुआ। इसी प्रकार 'उण' से हिन्दी 'उन' का विकास हुआ।^{२८}

आर्यों के आगमन के समय उत्तर भारत में द्रविड प्रभुत्व काफी फैला हुआ था। पंजाब और राजस्थान में इनके अनेक राज्य थे। आर्य प्रसार से धीरे धीरे इनका ध्वंस हुआ। इससे पूर्व द्रविडों ने भीलों के राज्यों का ध्वंस किया। द्रविड तथा भीलों में कुछ सम्बन्ध अवश्य रहा है। विंशप काडवेल ने तमिल के जिन प्राचीन रूपों की जो खोज की थी उनसे कुछ इस प्रकार के उदाहरण यहाँ दिये जाते हैं और उनके समकक्ष उन भीलों राजस्थानी रूपों को भी प्रस्तुत किया जाता है, जो इस तथ्य की और भी स्पष्ट कर देंगे —

प्राचीन द्रविड

को — ओ	= राजा	
को — ओ — विल	= राजा का घर	विल, वल = घर, जैसे देवल देवगृह, देखो—वीडु, वीडो मादि
कोट्टे	= राजा का सुरक्षित घर	कोट्ट, कोट = गढ़, दुर्ग,
अर्न	= राजा का स्थान	रण, रण, राणा, (रणभूमि, रणवास,)
नाडु, नाडु	= प्रदेश	वाडु, वाडो, बाड, बाडी
पुलवन	= राजा का विशद गायक या राजकवि	स्थान, सीमा, प्रदेश पडवो पडवो, वडवो=चारण, भाट, विशद गायक, राज घोषणा करने वाला।
कट्टलै — पञ्चकम	= राज्य सम्बन्धी, लोक-व्यवहार, कानून कायदे	भट्टक—पट्टक ताजीम=मेवाड के राजवंश में वह सर्वोच्च राजकीय सम्मान जो किसी महत्वपूर्ण सामन्त को विशेष सम्मान में प्रदान किया जाता था।

२८—हिन्दी में 'इन' तथा 'उन' सर्वनामों की व्युत्पत्ति के सम्बन्ध में अनेक अनुमान किये गये पर कोई अनुमान ठीक नहीं है। देखो—धीरेन्द्र वर्मा कृत हिन्दी भाषा का इतिहास, पृष्ठ २६२-२६४।

देखो 'लोकवाक्ता' दिसम्बर १९४४ में पृष्ठ ४४ पर सुनीतिकुमार चाटुर्ज्या का लेख 'द्रविड'

ऊर	= नगर	ऊर=नगर, जैसे नाग+ऊर= नागौर, बाग+ऊर=बागौर, समल+ऊर=समलौर, जाल+ ऊर=जालौर
विल	= धनुष	विल, विल मिल, मिल (==मोन) वेन (वेखो-ब्राधुं वेनदार=मोन)
ए-एर	= हल	वे-एर (वेरवो, वेरनो)=वीरना
वे-उ-ल्ह	= बर्छा वाला	वल्हव, वल्हम, बल्हम, भल्हम= भाला

कुछ अन्य द्रविड-मीली शब्द -

तमिल कन्नड	- कुविरं - कुदुरे]-वाहन (चोडा)	मीली-कूतरी-मंदर का घोडा कुत्ता कूतर, कुत्तुल, तुत्तुल (मीली में सू-),=देखो आइत कुत्तुर, कुत्तु, आधुं कुत्ता।
तमिल तेलुगु	- मुरंम - मुनंमु, गुरर]-वाहन (चोडा)	मीली-देवदु-मंदर का घोडा (कुत्ता) मिलाओ-राण० पोटवो (देवद घोटा) और स० पोटक

और मिलाओ - राण० - पोटव > पोट, पुव, मीली - कुनु, कूतर, तमिल - कुविर, कन्नड - कुदुरे
= आधीन मित्री - हन् (htr)।

इस प्रकार स्पष्ट है कि मीली-द्रविड भाषा तत्वों के गहन अध्ययन से इनकी प्राचीन भाषा और संस्कृत सम्बन्धी अनेक रहस्यों का उद्घाटन सम्भव है। राजस्थान में द्रविड प्रभाव का कुछ सामान्य उपर्युक्त उदाहरणों से मिल जाता है। राजस्थान की राजकीय संस्कृति स्पष्टतः मीली-द्रविड तत्वों से सम्बन्धित है और राजस्थानी भाषा के आधार में भी वे तत्व वर्तमान हैं जो इस तथ्य की पुष्टि करते हैं। ऊपर दिये गये उदाहरणों से इसका बोधा सा स्पष्टीकरण आवश्यक है। प्राचीन द्रविड शब्दों 'कोट्टे' और 'मरव' को जीविये। इनके नीतर जो शब्द हैं उसका तात्पर्य किसी द्रुप और रणभूमि से है। दोनों का प्रयोग राजस्थान में उसी अर्थ में होता आया है। दूसरा शब्द 'पुलवन' है, जिसका सम्बन्ध 'पल्लवी' (आधिपति या राजा) के साथ जुड़ा हुआ है। तमिल में इस शब्द का अर्थ 'राज कवि' होता है। इसका राजस्थानी रूप यह है > पडवो बराबर प्रयुक्त होता आया है २६। इसका धातुनिक राजस्थानी रूप 'बडवो' जो इसी जाति के परिवार विज्ञेय के लिये आज भी बराबर प्रयुक्त होता है। इस शब्द के इन रूपों को मिलाने से यह सम्बन्ध स्पष्ट हो जायगा।

२६-देखो हेमरत्न कृत पद्मसिंह चरित्र (वि० स० १६४५) :

आगलि पडहलं फिरतलं बीठ (६६)।

पुद्धस सामा पडह विचार (७०)।

पुल्वन, पल्लवण, पल्लवण, पडवण, पडवण, पडवण, पडवो, पडवो, वडवो, वडवो,

वडवो, मडवो, मडवो, वड, मड, मड, प्राकृत- भट्ट >आधु० माट । ये सब चारण-माटो की राज-कीय परम्परा के उद्घाटक शब्द हैं । तमिल-‘कट्टलै-पञ्चकम’ मेवाड मे प्रचलित ‘भट्टक - पट्टक’ ताजीम से सम्बन्धित है । इन शब्दों से सारी राजकीय सस्कृति के मूल आधार का चित्र प्रस्तुत हो जाता है ।

अब हमे कोल आदि जातियो और भीलो के सम्बन्ध पर भी प्रकाश डालना है । भील-कोलो को निपाद वशी कहकर दोनों मे पेतुक सम्बन्ध स्थापित कर दिया गया है । भीलो के पश्चिम से आने की धारणा प्रमाणित हो जाने के पश्चात् इस सम्बन्ध पर भी विचार कर लेना आवश्यक है । निपाद को आग्नेय (Austrio) मानकर उसका मूल स्थान हिन्द-चीन मे माना जाता है । डा० ग्रियर्सन ने कोल-मुन्डा भाषाओं को आसाम की मोन-ख्मेर जाति की खसी भाषा, भारत-चीन के दक्षिण और दक्षिण-पूर्व के द्वीप समूहों की भाषाओं के साथ आग्नेय समूह (Austrio group) मे लिया है । इस समूह मे भीली को सम्मिलित नहीं किया गया है । हम ऊपर बतला चुके हैं कि भीलो की यद्यपि अपनी कोई मूल भाषा नहीं रही और आज ये आर्य भाषा-राजस्थानी ही बोलते हैं, पर इनकी इस भाषा मे भी इनकी अपनी भाषा की कुछ मूल प्रवृत्तियाँ और तत्व वर्तमान हैं, जिनका प्रभाव राजस्थानी की आधार-रचना मे दीख पडते हैं । ये प्रवृत्तियाँ और भाषा तत्व आग्नेय से सवथा भिन्न हैं । अत भील को आग्नेय मे सम्मिलित करना उचित नहीं है । डा० सुनीति कुमार चाटुर्ज्या ने भीलो का जो आग्नेय कोल के साथ सम्बन्ध स्थापित किया है वह भी प्रमाणभूत नहीं है । आग्नेय चाहे दक्षिण चीन से आया या उत्तरी हिन्द-चीन से अथवा भूमध्य सागर से, ३० मील उस समूह के भीतर नहीं रखा जा सकता । यह बात ठीक है कि किसी समय सारे उत्तरी भारत-पंजाब, राजस्थान तथा मध्यभारत और यहा तक कि दक्षिण मे भी आग्नेय लोगों ने अपने घर बसाये और राज्य स्थापित किये और अपनी सस्कृति, सम्यता, ज्ञान और कला से इस देश को प्रभावित किया । चन्द्रकलाओं पर आचारित तिथियों के अनुसार दिवस-गणना इन्ही की देन मानी जाती है । इसी प्रकार बीस तक की सख्या को ‘कौडो’ मे गिनना इनकी विशेषता का एक प्रमुख अवशेष है । इनकी भाषा के अवशेष आज भी खस, कोल, मुडा, सथाल, हो, भूमिज, कुर्ह, सबर, गदब आदि की बोलियों मे मिलते हैं ।

विशप काडवेल ने अपने द्रविड भाषाओं के तुलनात्मक व्याकरण मे आदि द्रविडों के सामाजिक और सांस्कृतिक विकास की ओर संकेत करते हुए द्रविड भाषाओं के दो वर्ग कर दिये हैं—एक अपरिमाजित (Uncultivated) और दूसरा परिमाजित (Cultivated) । इनके आधार पर द्रविड भाषाओं को इस प्रकार बाट दिया गया है ।

अपरिमाजित

- १ टोडा (Toda)
- २ कोटा (Kota)

परिमाजित

- १ तमिल (Tamil)
- २ मलयालम (Malayalam)

३०—Jean Przylusky तथा अन्य विद्वानों के मत, देखो सु० कु० चा० कृत ‘भारत मे आर्य और अनाय’ पृ ६

३ गोंड (Gond)	३ तेलुगु (Telugu)
४. कोड या कु (Khond or Ku)	४ कन्नड (Kannad)
५ ओराँव (Oran)	५ तुलु (Tulu)
६ राजमहल (Rajmahal)	६ कुडगू-कूग (Kudgu Koog)

काउवेल ने इस सम्बन्ध में अपना यह प्रकट करते हुए यह कहे किया है कि द्रविड और कोल एक ही जाति की भाषाएँ हैं। ओराँव भाषा को होडसन (Hodgson) ने द्रविड और कोल के बीच की कड़ी माना। इस प्रकार हम देखते हैं कि द्रविड और कोलारियन परस्पर सम्बन्धित हैं। काउवेल ने आज कंप्लेक्स द्वारा कोलारियन समुदाय में सम्मिलित भाषाओं तथा होडसन द्वारा तमिल में सम्मिलित हो, पुडा, कौल, खबर आदि भाषाओं को द्रविड भाषाओं की सूची में नहीं लिया^{३१}। डा० पाटुज्या कोल आदि की भाषाय परिवार में सम्मिलित करते हुए उनके साथ द्रविड आदि जातियों के सम्बन्ध को स्वीकार करते हैं।

पुनर्व (Anthropological) आधारों के अनुसार भारत के बाहर से आने वाली सप्त प्रमुख जातियों में से पूर्व में हिन्द-चोल-असम के भाग द्वारा आने वाली आस्ट्रो (Austro) जाति है, जो आर्यों द्वारा नियत कही गई है। संस्कृत साहित्य में भीस का उलटा आचीन जल्लेख नहीं मिलता जिसका विचार और कोल का मिलता है। इससे यह स्पष्ट सिद्ध होता है कि भीस साथ सम्पर्क में बहुत पीछे और उस समय आये जब ये आग्नेय द्रविड आदि से जगती में बकेल दिये गये थे। आधुनिक संस्कृत का सीधा प्रभाव तो राजस्थान पर क्यों पड़ा ही नहीं। प्राकृत प्रभाव भी बहुत देर से आया। खबर और भील नाम वक्त्रण साथ साथ आते हैं। दोनों भिन्न के वक्त्रणक से परन्तु खबर का प्रयोग भील के लिए नहीं हो सकता क्योंकि दोनों नाम अलग अलग सुरक्षित हैं। यह सम्भव है कि खबर का सम्बन्ध किराट से रहा हो।

भील सम्बन्धी ऊपर दी गई कथाओं में से एक कथा में इनका राय के साथ सम्पर्क होने के सम्बन्ध में है। सम्भवतः इसका आधा-आधों के साथ प्रथम सम्पर्क रहा हो। उस समय निवास और कोल^{३२} भी वतवास

- (31) "Tuda Kota, Gond and ku, though rude and uncultivated, are undoubtedly to be regarded as essentially Dravidian dialects equally with the Tamil, Canarese and Telugu I feel some hesitation in placing in the same category the Rajmahal and Oran, seeing that they appear to contain so large an admixture of roots and tongues, probably the Kolarian I venture, however, to classify them as in the main Dravidian. The Oran was considered by Mr Hodgson as a connecting link between Kol dialects and the distinctively Tamilian family"

—Caldwell : A Comparative Grammar of Dravidian Language—P 49

३२-कोल और निपादों का जब अलग अलग जल्लेख मिलता है तो कोल की विधाओं का वक्त्रण मानवा की युक्ति समत नहीं जान पड़ता। कोल-मुन्डा परिवार की आग्नेय में सम्मिलित करने के सम्बन्ध में तो सभी अपनी आपत्ति उठाई गई है। विषय काउवेल ने तो इन्हें द्रविड परिवार में लिया है। दूसरों के एक विद्वान् विलमोस हेवेसी (Vilmos Hoveasy) ने इन्हें किसी अन्य परिवार की होने की ओर संकेत किया है। इसके यूराक-अल्ताई (Ural-Altaic) श्रेणी की एक भाषा भारत में आई है जिसका सम्बन्ध कोल-मुन्डा से है, आग्नेय समूह की भाषाओं से उसका कोई सम्बन्ध नहीं। इसका प्रत्येक उस प्रान्त की किसी जाति के भारत में आने का है, जिसके वक्त्रण कोल-मुन्डा हैं। यदि यह प्रमाणित हो जाता है और भील तथा कोल मुन्डा में किसी सम्बन्ध का प्रमाण मिल जाता है तो सामोस (Samos) द्वीप समूह की ऊर्ध्वजिह्व जाति एक यह सम्बन्ध देखा स्पष्ट हो जायेगी और भील की प्राचीनता स्थापित हो जायेगी।

थे। अतः निषाद को भीलो का आदि पुरुष मानना युक्ति सगत नहीं प्रतीत होता। कोल भाषा के कुछ शब्द वेदों की भाषा में भी मिलते हैं जिससे निषादों से पूर्व उनका वतमान होना पाया जाता है^{३३}। इस आधार से भी सिद्ध है कि भील इन दोनों (निषाद-कोल) से सर्वथा भिन्न और स्वतन्त्र जाति थी और कोल-मुंडा परिवार से अलग थी।

भीलो की प्राप्त मूल प्रवृत्तियाँ और मूल तत्त्वों के आधार पर कोरकु, सवाली, मुंडारी आदि जीवित भाषाओं के सम्बन्ध की खोज अपेक्षित है। राजस्थान में कोल-मुंडा के कुछ अवशेष अवश्य मिलते हैं, जिससे यह तो मानना ही पड़ेगा कि ये लोग राजस्थान में आये अवश्य और कहीं कहीं अपने अवशेष भी छोड़े। पर इनका प्रभाव भीलो पर कितना पड़ा यह विचारणीय है। कहीं कहीं इनके अवशेष 'कोलो' और 'भोड' जाति के रूप में मिलते हैं। कोली वास का काम करते हैं और वीस बीसा के गट्टे के लिये मुंडा शब्द 'कोडो' का प्रयोग करते हैं। इसी प्रकार की प्रवृत्ति 'भोड' में भी है, जो मिट्टी खोदने का काम करते हैं। यह कहने के लिये हमारे पास कोई प्रमाण नहीं है कि राजस्थान की मुंडा (मुंडारी) जाति कितनी प्राचीन है और उसकी मुंडा के साथ कोई परम्परा का सम्बन्ध है। इन लोगों के प्रभाव और प्रसार क्षेत्र गंगातट, बंगाल तथा उड़ीसा तक ही विशेष रूप में रहे। द्रविड़ों का प्रभाव उत्तर-पश्चिम भारत तथा पश्चिम और दक्षिण में अधिक रहा। इस प्रभाव के दो परिणाम हुए। एक तो पूर्व से कोल मुंडा तथा निषादों का राजस्थान पर अधिक प्रभाव नहीं फैल सका।

दूसरा द्रविड़ ने भील पर अपना प्रभुत्व स्थापित किया। इनमें पूजा की मान्यता एक समान थी ही, इस कारण इस मिश्रण से भील के 'लकुलीश' का रूप लकुटीश हो गया और लकुटीश तथा लकुलीश एक ही देवता के दो नाम हुए। द्रविड़ों की शिवलिंग पूजा का भी प्रभाव फैला।

२ आर्य-सम्पर्क और भाषा प्रवृत्तियाँ

आर्यों के आगमन और सम्पर्क के समय द्रविड़-प्रभुत्व काफी प्रबल और विस्तृत था, जो मोहजोदड़ों और हड़प्पा के उद्घाटन से ज्ञात होता है। उस समय पंजाब, रणस्थान, पश्चिम और उत्तर पश्चिम भारत, मध्य भारत और दक्षिण पर द्रविड़ों का प्रभाव था। भीलो की भाषा जब तक सीमित होकर दब चुकी थी अथवा द्रविड़ में मिल चुकी थी। जो भी हो, भीलो की स्वतन्त्र भाषा, उनके विकास, राज्य और प्रभुत्व के अन्य अनेक अवशेषों के साथ द्रविड़ भाषा में अवशेष वतमान हैं। द्रविड़ आर्य सम्पर्क के कारण जिस भाषा का विकास हुआ उसमें अन्तिम ध्वनि पर बल देने के कारण शब्दों में व्यञ्जन द्वित्व की प्रवृत्ति का विकास हुआ जो आगे चलकर प्राकृत की प्रधान प्रवृत्ति हुई और पञ्चम के अन्त तक और फिर ङिगल में भी बनी रही। द्रविड़ भाषा-भाषी और राजस्थान की भीलो तथा भीलो प्रभावित क्षेत्रों में यह बल की प्रवृत्ति आज भी उच्चारण में सुन पड़ती है। संस्कृत के अनेक शब्द इसी प्रवृत्ति से प्राकृत में परिवर्तित हुए। आर्य-द्रविड़ सम्पर्क से अनेक शब्द एक-दूसरे की भाषाओं में मिले। जो भीलो द्रविड़ शब्द संस्कृत में गये उनमें से कुछ नीचे दिये जाते हैं, ये वेद की भाषा में भी मिलते हैं।

अग्नि, अरणि (सूर्य, अग्नि, चक्रमक का पत्थर-देखो राज० अरण्या पत्थर अथवा अरणी गांव और वहा मिलने वाले इस पत्थर के आधार पर यह नाम), कपि, कुमार (गुहार), कला, काल, कितव (घट्टा),

३३-देखो-'लोकवात्स' दिसम्बर १९६४ पृ० १४६ सु० कु० वा 'द्रविड़'।

कूट (राज० कूड छल),^{३५} कुलार, गण, नाना, पुष्प, पुष्कर, पूवन, फल, विल (छेद, छेदना, दो टुकड़े करना, देखो—ऊपर राज० वेरखो, (-वो) = चीरला), बीज, रात्रि सायम्, अटवी, आठम्बर, सङ्ग, तन्दुब (राज० तदिरया), मटची (भोला), बलख (चन्द्रमा), बली (शाल का पेड़, देखो— राज० बली, बलेंडो)^{३६} ।

कुछ अवधेयों से ज्ञात होता है कि राजस्थान पर भी आग्नेय (Austro) कोल-मुखा जातियों का प्रभाव रहा है । राजस्थान के मध्य में भीखवाडा सीलो की उत्तर पूर्वी सीमा का चोटक है । इसी के आस पास अनेक-सा अन्त वाले नामों की ग्रामीण वस्तियाँ हैं । यही से खेराड सेन की सीमा लगती है जहाँ क' एक प्राचीन सीमा जाति बहुत प्रसिद्ध है । इसी प्रकार दक्षिण सीली प्रदेश में खैरवाडा शायद इनकी दक्षिणी सीमा रही होगी । इससे ज्ञात होता है कि किसी समय सीलो और मुन्डो की अलग अलग सीमाएँ स्थापित हो गई होगी । खैराडी सीली की भी अपनी अलग विशेषताएँ हैं ।^{३७} राजस्थानी की अनेक पिछड़ी जातियों में सील-भोमिया, कोली, झोड आदि जातियाँ हैं जो सम्भवत आग्नेय परिवार की हैं । इनमें प्रायः ही बीस तक गिनने की प्रथा है और बीस की संख्या के लिये 'कोडी' शब्द का प्रयोग किया जाता है । सीलो द्वारा वृक्षों में प्रेतात्मा का आरोप और उसकी पुजा सम्भवत आग्नेय-सील मिश्रण का संकेत है । खैराड की सीमा जाति का सम्बन्ध भी सम्भवत आग्नेय से होगा । सीलो को आग्नेय परिवार से विकसित मानने में सबसे बड़ी बाधा सम्बन्धी कठिनाई यह है कि आग्नेय परिवार की भाषाएँ सर्व-प्रत्यय-प्रधान हैं, यथाऽ उनमें पुर-प्रत्यय, पर-प्रत्यय और अन्त-प्रत्यय के द्वारा प्रधान रूप से वाक्य रचना होती है और इनके लिये से व्याकरणिक सम्बन्ध सूचित किया जाता है ।

३५—(१) कपट वात कूडी केवली (१५)] पदमणि चउपई (१६५५)
कीड कूड वाविल्स (२६१)

(२) राजस्थान से जो बजारे मध्य युग में व्यापार लेकर योरोप गये वे जिप्सी कहलाये । उनकी भाषा में अब भी राजस्थानी तत्व वर्तमान है । इंग्लैंड के जिप्सियों की भाषा में इस 'कूड' शब्द का प्रयोग देखिये —

Du Romani chala	=	दुइ रोमनी खैला
Were bitheni	=	वे भेजाने (=लेजे लये थे)
Pawdle the hori pani	=	पल्ले बडे पानी (=पल्ले पार नदी के)
Plato for Koring	=	प्लाटो कूडले को (Koring=कूडना)
Lacho for ohoring	=	लच्छो चोरने को
The purse of a great lady	=	किसी बड़ी स्त्री का पस ।

३५—'लोकवाक्ता'—दिसम्बर १९४४ पृ० १४०—१४६—मु० कु० चा० 'श्रविह' ।

३६—खैराडी की विशेषता और उसके व्याकरण के लिये देखो—मेकेसिस्टर कृत 'जबपुरी डायलेक्ट' पृ० ४२
तथा १२६ ।

निषादों के पश्चात् मगोल या किरात जाति ने ब्रह्मपुत्र नदी की घाटी की ओर से भारत में प्रवेश किया। ये लोग पहले उत्तर और पूर्व में भारत की पर्वतमालाओं में फँसे और धीरे धीरे पूरे उत्तर भारत—मध्यप्रदेश (गंगा की उपत्यका) मध्य भारत, राजस्थान और सिन्ध में जा बसे। आज ये लोग और इनकी भाषा केवल असम और हिमालय प्रान्त में ही सीमित रह गई है। राजस्थान के किराडू (किरात कूप), लोहारू (—डू) आदि इनकी प्राचीन वस्तियों के चिह्न हैं। किरात लोग यहाँ आकर अन्य जातियों में मिल गये और उनकी भाषा भी लुप्त हो गई। परन्तु राजस्थानी ध्वनि-सहति में किरात उच्चारण का प्रभाव अब भी कहीं कहीं दिख पड़ता है। किरात प्रवृत्ति निम्नलिखित स्थितियों में देखी जाती है—

(१) समस्त राजस्थान ट-वर्गीय ध्वनियों का उच्चारण स्थान सस्कृत ट-वर्गीय ध्वनियों के समान मूर्धन्य न होकर बल्य है।

(२) च-वर्गीय स्पर्श-सघर्षों ध्वनियों का स्थान तालव्य न होकर दन्तमूलीय है, जो भीली से सर्वथा भिन्न है।

(३) सकार के स्थान पर जहाँ हकार होता है, वहाँ हकार के स्थान पर अल्प अकार, कहीं लोप और कहीं अनुस्वार का आगम देखा जाता है, जैसे—

(क) 'स' के स्थान पर 'ह' का लोप,
रामसींग > रामीग

(ख) 'स' के स्थान अल्प अकार सास > हा ऽ, दिस > दि ऽ, वीस > वीऽ,
मैस > मैऽ

(ग) 'स' के स्थान पर अनुस्वार,
पास > पाँ

२ आर्य प्रभाव

राजस्थान पर आर्य भाषा का प्रभाव आर्यों के आने के बहुत समय पश्चात् प्राकृत काल में आरम्भ हुआ। अतः राजस्थानी पर सस्कृत (वैदिक) का सीधा प्रभाव नहीं आया। ऐसा लगता है कि वेदों और ब्राह्मण ग्रन्थों के निर्माण तक आर्य लोग राजस्थान की खोज नहीं कर पाये थे। वे इसके पश्चिम, उत्तर और पूर्व सीमाओं पर ही प्रसार कर रहे थे। ऋग्वेद की रचना के समय तो राजस्थान का अधिकतर भाग समुद्र में था। सर्वप्रथम आर्य प्रभाव उत्तर-पूर्वी राजस्थान में मत्स्य प्रदेश (आधुनिक जयपुर का एक भाग) में मध्य प्रदेश के सूरसेन प्रदेश से सम्पर्क स्थापित होने पर वहाँ की बोली का पड़ा। यह उस समय की प्राकृत (शौरसेनी) थी।

आर्यों का मुख्य प्रसार आर्यवर्त (गन्धार से लेकर विदेह तक) में हुआ, जिसमें ब्राह्मण ग्रन्थों के अनुसार आर्य भाषा के तीन मोटे रूप थे—(१) उदीच्य (२) मध्य और (३) प्राच्य। इनके भीतर राजस्थान की कोई स्थिति नहीं है। इस वैदिक सस्कृत के आगे चल कर तीन प्राकृत रूप हुए—(१) उदीच्य

इसी लेख में अन्य कई रूप हैं जो प्राकृत प्रभाव से मुक्त हैं, जैसे—‘अस्ति’ के स्थान पर ‘अत्ति’ न होकर ‘अस्ति’ का ही प्रयोग, जो ‘सकार’ के प्रबल आग्रह और अस्तित्व का प्रमाण है। इससे एक और तथ्य निकल आता है कि इस बोली में मूर्द्धन्य ‘प्’ का अभाव था। शहवाजगढी और मानसेरा की लिपियों में जहाँ ‘व’ का प्रयोग हुआ है वहाँ ऐसे स्थान पर इसमें ‘स्’ ही मिलता है—

गिरनार	—	सवे पासडा वसेवू ति ।
शहवाजगढी	—	सवे प्रषड वसेयु — ।
मानसेरा	—	सव पपड वसेयु — ।
संस्कृत	—	सर्वे पापडा वसेयु इति । ^{३८}

इसी प्रकार तालव्य श् का भी अभाव दीख पड़ता है और उसके स्थान पर भी दत्त ‘स्’ का ही प्रयोग मिलता है—

गिरनार	—सयम च भावशुधि च इच्छति ।
शहवाजगढी	—सयम भवशुधि च इच्छति ।
मानसेरा	—सयम भवशुधि च इच्छति ।
संस्कृत	—सयम (च) भावशुद्धि च इच्छति ॥ ३१

इससे यह स्पष्ट है कि इस प्रान्त में प्राकृत के प्रभाव के समय स्थानीय बोलियों की प्रवृत्तियाँ अत्यधिक प्रबल थीं। कुछ अन्य और उदाहरणों से यह स्पष्ट हो जायगा—

(१) संयुक्त व्यंजन की अस्वीकृति

(क) च और छ	उच्चावचछदो—स० उच्चावच्छन्दा (हिन्दी—ऊँच नीच विचार से) उच्चावचरागो—स० उच्चावचरागा, (हिन्दी—ऊँच नीच राग के)
(ख) क्त	द्विभक्तता —स० द्विभक्ता
(ग) ढ	भाव मुधिता —स० भाव शुद्धिता

(२) ऋ के स्थान पर व्यंजन की प्रवृत्ति के अनुसार ‘अ’, ‘इ’ और ‘उ’ —

(क) क के साथ ‘अ’	—कतमता—स० कृतमता
(ख) द के साथ ‘इ’	—द्विभक्तता—स० द्विभक्ता एतारिसानि—स० एताहसानि
(ग) प के साथ ‘उ’	—धमपरिपुछा स० धमपरिपृच्छा

३८—देखो—नागरी प्रचारिणी पत्रिका में—ओष्ठा—‘अशोक की धर्म लिपियाँ’ ।

३९—‘श्’ तथा ‘प्’ के स्थान पर ‘स्’ के उच्चारण के अन्य उदाहरण
दसवामिसितो—स० दशवर्षमिसित
धमानुसस्टी —स० धर्मानुशस्ति

(३) ज्ञ और म्य का उच्चारण ञ् के समान

कतञ्जला	—स० कृतञ्जला
अथायु	—स० अथायसिपु
अज्यानि	—स० अज्यानि

(४) सन्ने समुक्ताखरो वाले शब्दों में अक्षरलोप कसति, कासति=करिष्यति

इस प्रकार मारवाड़ी की रचना की आधार भूमि में पश्चिमी प्रभाव ही प्रबल है। मध्यदेशीय प्राकृत का प्रभाव तो मारवाड़ी पर बहुत कम पड़ेगा था^{४०}। पश्चिम पञ्जाब, सिन्ध, गुजरात और मारवाड़ के निवासी अधिकतर द्रविड वनायें थे। धीरे-धीरे ये भाषा माया और आर्य सत्ता को स्वीकार करते रहे थे। ये लोग जब भाषा माया का प्रयोग करने लगे तो उनकी माया-प्रवृत्तियाँ इस मिश्रित आर्य भाषा में आ गईं। आर्ये चलकर इसी में पश्चिमी राजस्थानी की पृष्ठभूमि तैयार की।

दक्षिण राजस्थान में मेवाड़ के एक बड़े भाग पर सीखों का आधिपत्य था। यही कारण है कि इस भाग की बोली की कई प्रवृत्तियाँ मारवाड़ी से भिन्न नहीं आती। इस ओर के लोग मौल, धामीर, मुबार आदि थे, जिन पर आर्य भाषा का प्रभाव मासवा की ओर से होकर आया। इसी कारण मेवाड़ी और मासवी में समानता होती है। बीरसेन से आने वाले आर्य प्रभाव ने एक राजस्थानी और मासवा की ओर से आने वाले प्राकृत प्रभाव ने दक्षिण राजस्थानी की आधार भूमि प्रस्तुत की।

आर्य प्रसार के पश्चात् प्राकृत के प्रभाव से राजस्थानी की पृष्ठभूमि आरम्भ होने लगी। प्रायः प्रमुल और प्रसार के कारण यद्यपि द्रविड दक्षिण की ओर उतर गये परन्तु उनमें से अनेक यहाँ भी बस रहे। इनके अनिश्चित अन्य अनेक आतिया जो सिन्धु तथा उत्तर पञ्जाब से खदेई गईं वे भी राजस्थान में बस गईं। इन सब की बोलियों में आर्य भाषा के मिश्रण ने एक नवीन भाषा की रचना में योग दिया, जिससे राजस्थानी की पृष्ठभूमि आरम्भ होने लगी। प्राकृत की सावर्ण्य (Assimilation) ने आर्य भाषा और वनायें शब्दों से राजस्थानी रूपान्तर करने में प्रधान रूप से काम किया। मौल-द्रविड शब्दों की संस्कृति के प्रवेश कारण-आटो (देखो ऊपर द्रविड पुल्लिङ्ग-राज० पडवो, बडवो आदि) ने अपनी भाषा की रचना में इस प्रवृत्ति को नियमित रूप से अपनाया और आगे चलकर राजस्थानी में द्वित बहुवचसी विपल गौरी का विकास किया।

प्राकृत के लोक भाषा होने से उसका क्षेत्र व्यापक हो गया था। अनेक अवार्थ जातियाँ इस भाषा का प्रयोग अपनी बोलियों का मिश्रण करके करती आ रही थी। राजस्थान की अनेक लघु व्यवसायी जातियाँ आर्यों के साथ सम्पर्क स्थापित कर चुकी थी। वे अपने उद्योग-व्यवसाय को लेकर अन्य परिवारों से प्रवेश करने लगी थी। इन सभी जातियों के सम्पर्क, सम्बन्ध और मिश्रण तथा उपयोग-व्यवहार से विकसित

४०.—“मारवाड़-गुजरात की मौलिक या प्राथमिक बोली, जिसका प्राचीनतम निदर्शन शताब्दी की गिरवार लिपि में हमें मिलता है, मध्यदेश (शूरसेन ग्रन्थवा शतर्षे) की भाषा से नहीं निकली थी, पश्चिमी-पञ्जाब तथा सिन्ध में जो प्रायः बोलियाँ स्थापित हुई थी, उनसे ज्यादा सम्पर्कित थी”। सु० कु० बा०-“राजस्थानी भाषा”-पृ० ५२।

एक नवीन सामाजिक व्यवस्था में भाषा का पोषण हो रहा था। प्रचलित आर्य भाषा में नई-नई भाषा-प्रवृत्तियों का समावेश हो रहा था। तत्सम शब्दों के अनेक तद्भव रूपान्तर हो रहे थे, अनायं शब्दों को (—क प्रत्यय लगाकर संस्कृत किया जा रहा था (राज० धुव ७ धोव ७ घोटड ७ स० घोटक) तो कही प्राकृत (राज० मिल ७ विल ७ मिल ७ प्रा० मिल)। शब्दों को नये रूप मिल रहे थे। एक ही शब्द का उच्चारण विविध जातियाँ अपनी ध्वनि-सहति और मुखसुख प्रवृत्ति के अनुसार कर रही थी, जिससे एक ही शब्द के अनेक रूप होने लगे थे^{४१}। इस प्रकार इस आर्य-अनायं सम्पर्क से प्राकृत भाषा के रूप में परिवर्तन स्थिति उत्पन्न हो चुकी थी। परिणामतः एक नवीन भाषा 'अपभ्रंश' का विकास हुआ।

राजस्थान पर प्राकृत प्रभाव ई० पू० की सहस्राब्दि से लेकर ई० पू० की अन्तिम शताब्दी तक बना रहा। इस समय तक यहाँ आर्य प्रभावपूर्ण रूप से फैल गये थे। इसके साथ ही अपभ्रंश का राजस्थानी रूप आरम्भ हो गया। इस रूप के विकास में सहयोग देने वाले थे भील (मिल), गौभील। (गौमिल्ल ७ गौहिल्ल), आभीर (अमिल्ल), गुर्जर, तथा कोल, मुन्डा और किरातो की सन्तानें एवं चारण, पडवा, और माट आदि। आर्यों के साथ इन जातियों के निकट सम्पर्क के कारण इनकी बोलियाँ भी अधिक प्रभावशाली हो रही थी। गोपालन के कार्य में कुशल होने के कारण महाभारत के समय तक आभीर तो चातुर्वर्ण्य में सम्मिलित कर ही लिये गये थे। सम्भवतः आभीर ही पहली जाति थी जिसने आर्य परिवार से सम्बन्ध स्थापित किया था। भीलों में गाँव चराने वाले आर्यों द्वारा गौमिल्ल (गौ+मिल्ल) कहलाये और आर्य वर्ण में सम्मिलित होने पर आभीर (आर्य+मिल्ल=आ मिल्ल ७ आभील ७ आभीर) कहलाये। आभीर जाति के मूल उद्गम के विषय में जो अनेक कल्पनाएँ की गई हैं वे सब निराधार हैं। वास्तव में परिवार में सम्मिलित किये गये मिल्ल ही आर्य+मिल्ल कहलाये। आर्य+मिल्ल का ही रूपान्तर आर्य-मिल्ल या आ-मिल्ल हुआ। आ-भील के 'ल्' का 'र' में परिवर्तन होना इस मत को और भी अधिक पुष्ट कर देता है। ऊपर हम बता चुके हैं कि आर्य प्रसार के कारण आर्य भाषा संस्कृत के उदीच्य, मध्य और प्राच्य में तीन रूप हो चुके थे। उत्तर में उदीच्य का प्रयोग होता था जिसमें 'ल्' का प्रयोग न होकर ईरानी के समान सर्वत्र 'र' का ही प्रयोग होता था। आभीर शब्द में 'ल्' के स्थान पर 'र' का प्रयोग यह प्रमाणित करता है कि उत्तर में ही आर्य-भील संयोग हुआ था। इस प्रकार आभीर भीलों की ही एक जाति थी। इन्हीं की पेशेवर जाति गाय-बकरी चराने के कारण गुर्जर (गौ+अज+चर=गौर्जर, गुर्जर, गूजर) कहलायी।

४१—(१) पतञ्जलि ने अपने महाभाष्य में (ई० पू० २००) इस उच्चारण की अनेकता की ओर संकेत किया है और 'गौ' शब्द के अनेक अपभ्रंश रूप प्रस्तुत किये—“गौरित्यस्य शब्दस्या गात्री गोणी गोपोत्त-लिकेत्येवमादयोऽपभ्रंशाः”—देखो कीलहार्न द्वारा सम्पादित 'महाभाष्य- पृ० २०

(२) परवर्ती प्राकृत ग्रन्थों में तथा अनेक जैन सूत्रों में इन शब्दों का प्रयोग होने लगा था।

(३) देखो, चण्ड कृत 'प्राकृत लक्षण' गौगावी २, १६

(४) देखो—सिद्धदेव व्याकरण 'गोणादय-२, १७४।

३. भाषा के अनेक भेद और उसमें राजस्थान की स्थिति .

महाभारत के पश्चात् सामाजिक व्यवस्था विभु बन हो गई थी । आय-अनार्य मिश्रण के कारण जातियाँ अपने-आप परस्पर व्यवसाय के अनुसार महत्व प्राप्त करती जा रही थी । विविध जातियाँ अपने-अपने ढोल में सज्जित होकर अपनी अपनी बोलियों का प्रयोग करती थी । आभीरो के ढोल तो महत्वपूर्ण ही गये थे परन्तु अभीरोक्ति ने भी आर्य भाषा प्राकृत के रूप को सबका परिचित कर दिया था, जो प्रागे चलकर अधिक महत्व प्राप्त कर लेने पर अपभ्रंश के नाम से प्रसिद्ध हुई और उसमें साहित्य रचना होने लगी ।

प्राकृत का अन्तर का बौचा किसी सीमा तक सर्वदेशीय बना रहा था, पर विविध बोलियों की विशेष प्रभुत्वों के कारण छोटे-मोटे जातिगत भेदों के साथ ही स्थानगत भेद हो गये थे । फिर भी इस ढङ्ग पर विकसित एक सामान्य भाषा सम्भव बनी रही । यही प्रान्तीय भेदों के साथ सर्वमान्य थी । 'देश भाषा' का यह एक रूप था । उसमें ये प्रान्तीय रूप जुड़े जा रहे थे । प्राकृत से भिन्न हो कर वह देश भाषा के रूप में प्रकटित हुई । ईस्वी सन् की आरम्भिक शताब्दी तक देशभाषा का यह रूप प्राकृत से पूर्ण स्वतन्त्र हो चुका था । भरत ने अपने नाट्य शास्त्र में (ई० दूसरी शताब्दी) विविध भाषों के पात्रों द्वारा प्रयुक्त भाषाओं में संस्कृत और प्राकृत से सर्वथा भिन्न एक देशभाषा का भी उल्लेख किया है—

एवमेतत् । विज्ञेय प्राकृत संस्कृत तथा ।

अथ ऋच्य प्रकृष्यति देशभाषा प्रकल्पनम् ॥

यह देश के भिन्न भागों में प्रान्तीय विभेदताओं के साथ बोली जाती थी । भरत ने इसी देश भाषा के सात रूपों का प्रान्तीकरण किया है—

- | | |
|----------------|--|
| १ बाह्लीका | —पश्चिमी पञ्जाब और उत्तरी पञ्जाब की बोली |
| २ शौरसेनी | —मध्य देश की बोली |
| ३ प्रावन्ती | —मालव प्रदेश की बोली |
| ४ सर्वमान्यी | —कोसल की बोली |
| ५ मागधी | —मगध की बोली |
| ६ प्राच्य | —मगध से आगे के पूर्वी देशों की बोली |
| ७ क्षत्रियाण्य | —गुजरात तथा दक्षिण राजस्थान की बोली (५२) |

ऊपर आध भाषा संस्कृत के उदीच्य मध्य देशीय और प्राच्य—इन तीन भेदों का उल्लेख किया गया है । इन्हीं के आधार पर प्राकृत के तीन भेदों का भी विकास हुआ, जिनमें अब तक की धम सिपिणी उत्पन्नित हैं । इन्हीं तीन प्राकृतों से विकसित देश भाषा के आध प्रसार के साथ साथ—ये सात प्रान्तीय रूप हो गये । बाह्लीका उत्तर-पश्चिमी सीमान्त प्रदेश, पश्चिमी पञ्जाब, काश्मीर आदि देशों में बोली जाती थी, जिसका प्रभाव सिन्ध और कुछ कुछ उत्तर राजस्थान पर भी पड़ा था । इस भाषा का आधार उदीच्य ही

५२—आगध्यवन्तिना प्राच्याभ्युत्थेयर्षमागधी ।

बह्लीका क्षत्रियाण्य च सप्तभाषा प्रकीर्त्तिता ॥

था। इस समय मध्य प्रदेश के दो रूप हो गये—पहला शौरसेनी, जो मध्य देश की प्रधान भाषा थी, और दूसरा आवन्ती जो मालव की बोली के रूप में विकसित हुई। प्राच्य के इस समय तीन भेद हो गये—मागधी, अर्ध मागधी और प्राच्या (बग देश तक)। राजस्थान का उस समय कोई स्वतन्त्र इकाई के रूप में विकास नहीं हुआ था। उसमें छोटे छोटे गणराज्य थे। परन्तु दक्षिणात्या से गुजरात और दक्षिण राजस्थान की बोलियों से ही अर्थ है। दक्षिणात्या से दक्षिण की द्रविड भाषा से सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि उसने आर्यावर्त की भाषाओं का ही उल्लेख किया है। यहाँ तक कि आर्यावर्त की अन्य विभाषाओं के अन्तर्गत भी उसने द्रविड का उल्लेख किया है —

शबराभीर चाण्डाल चर द्रविडोड्डजा ।

हीना वनेचराणा च विभाषा नाटके स्मृता ॥

इस प्रकार शबर, आभीर, चाण्डाल, चर, द्रविड, ओडू (ओड़) और हीन वनचर जातियों की बोलियों की सूचना हमें प्राप्त होती है। इसमें सभी जातियाँ राजस्थान में पायी जाती हैं। इनके बीच द्रविड का उल्लेख होने से उपयुक्त मील-द्रविड सम्पर्क सम्बन्ध के तथ्य की पुष्टि हो जाती है। उसके अनुसार शबरो के अतिरिक्त व्याघ्र और कोयला बनाने वाली जातियाँ, लकड़ी के यन्त्रों पर जीविकोपार्जन करने वाले चुथार (बढई) खाती (काण्टक यान्त्रिक) आदि शाबरी बोलते थे।^{४३} वनचरो के साथ इनका सम्बन्ध होने के कारण ये लोग इनकी बोली 'वानोक्सी' भी जानते थे। गाय, घोड़े, भेड़, बकरी और ऊट चराने वाले (अभीर आदि) 'आभीरोक्ति' बोलते थे। शेष द्रविड आदि 'द्राविडी' बोलते थे।^{४४}

इन प्रमुख जातियों का उल्लेख कर देने के पश्चात् उन अनार्य जातियों का भी उल्लेख कर दिया है जिनमें से अधिकतर जातियाँ राजस्थान में बसी हुई थी। उस समय राजस्थान में छोटे छोटे गणराज्य स्थापित हो चुके थे, जिनकी यही प्राकृत मिश्रित 'देशभाषा' थी। सम्भवतः यही समय था जब आर्य प्रभाव राजस्थान पर स्पष्ट रूप में पूर्ण प्रसारित हो चुका था। उत्तर राजस्थान का बहुत बड़ा भाग बाहलीका से प्रभावित था। उत्तर पूर्व का भाग मत्स्य महाभारत के समय में ही आर्य प्रभाव में आ चुका था। इस समय तक पूर्वी राजस्थान का बहुत बड़ा भाग 'शौरसेनी' से प्रभावित था। यहाँ किसी 'राजन्य जनपद' (क्षत्रप-जनपदसी) का शासन था। दक्षिण राजस्थान में आर्य प्रभाव मालव की ओर से आया। ई० पू०

४३—शाबरी का कुछ राजस्थानी रूप शाबर लोग मन्त्र फूँकने आदि में बहुत प्रसिद्ध थे। इनके कुछ मन्त्र शारंगधर पद्धति में शारंगधर ने सुरक्षित किये थे। उनमें से सिंह से रक्षा करने का यह मन्त्र देखिये—

'नन्दायणु पुत्त सायरिऊ' पहार मोरी रक्षा । कुक्कर जिम पु छी दुल्लावइ ।

उडहइ पु छी पडहइ मुहि । जाहू रे जाहू । आठ साकला करि उर बघाउ ।

बाघ बाघिणि कऊ मुह वघउ । कलियाखिणि की डुहाई । महादेव की डुहाई ।

महादेव की पूजा पाई । टालहि जई प्राणिनी । विष देहि ।'

—नागरी प्रचारिणी पत्रिका भाग २, अंक-१ में पृ० १७ पर 'गुलेरी' द्वारा प्रकाशित

४४—अज्ञारकाव्याखाना काष्ठयन्त्रो

की दूसरी शताब्दी में 'शिवजनपद' की स्थापना हुई जिसकी राजधानी चित्तौड़ के पास 'मध्यमिका नगरी' (अब नगरी के नाम से प्रसिद्ध) थी। इसके सिक्के पर 'मक्षिमिकम्ब शिवजन पदस' लिखा मिलता है।^{४४} यह शायं भाषा ही है। इसमें मध्यम-अ- (मक्षिमिका) मध्यमिका में 'ध्य' का 'म्' के स्थान पर 'इ' उच्चारण करने की प्रवृत्ति प्रायः तक वर्तमान है। इसके विपरीत मारवाड़ी में शब्द के आरम्भिक अकार का इ-कार होता है।

४. देश भाषा की विविध प्रवृत्तियों में राजस्थानी प्रवृत्तियाँ

भारत में इसी देश भाषा की प्रांतीय विशेषताओं का उल्लेख किया है। उसके अनुसार गंगा और सागर के मध्य की भाषा (मध्य देश तथा पूर्व में) ए-कार बहुला है। विन्ध्याचल और सागर के बीच वाले प्रदेशों की भाषा न-कार बहुला है। सुराष्ट्र, अवन्ति और वेनवती (वेतवा) के उत्तर के देशों की भाषा में च-कार की प्रधानता है। चर्मन्वती (चम्बल) और उसके पार बाबू तक के प्रांतों में ट-कार की बहुलता है। और हिमालय, सिन्धु और सोबीर के बीच अर्थात् शूरसेन, हिमालय का पहाड़ी भाग तथा उत्तर राजस्थान से लेकर सिन्धु तक के देशों में उ-कार की बहुलता है। उक्त कथन में राजस्थान में तीन भाषा स्पष्ट रूप में आ गई हैं।

(१) सौराष्ट्र से अवन्ति तक च-कार की विशेषता

(२) चम्बल से बाबू के बीच ट-कार की विशेषता, और

(३) उत्तर राजस्थान में उ-कार की बहुलता

स्पष्ट है कि दक्षिण राजस्थान में शीली-किरात-द्रविड प्रभाव के कारण च वर्गिय तथा ट-वर्गीय ध्वनियों में उच्चारण शायं ध्वनियों से भिन्न है। इसका उल्लेख ऊपर किया जा चुका है। हम जो यह बातला चुके हैं कि उकारान्त प्रवृत्ति 'शीली', द्रविड तथा 'आसीरोक्ति' की प्रधान विशेषता थी। मथुरा से लेकर राजस्थान और गुजरात तक वही उकारान्त भाषा ओकारान्त हो गया है और इसका उकारान्त स्वरूप अपभ्रंश से प्रभावित तेलुगु में प्रबल रूप में वर्तमान है।

अपभ्रंश में उकारान्त बहुलता के साथ व्यंकरण के नपुंसक के भेद को हटा देने की प्रवृत्ति प्रारम्भ हो गई थी। इसी कारण उसमें कहीं नपुंसक का प्रयोग होता था और कहीं नहीं। इस प्रवृत्ति से दो बार्ते स्पष्ट होती हैं। इसमें एक वर्ग ऐसा था जो नपुंसक के भेद को स्वीकार करता था। यह वर्ग विशेष रूप में गुजरात-सौराष्ट्र वर्ग था, जिसका कुछ प्रभाव मारवाड़ पर भी था। दूसरा गैर राजस्थान का था जो नपुंसक के भेद को हटा रहा था, इसलिये अनुस्वार का प्रयोग नहीं करता था। प्राये चलकर जब पुरानी पश्चिमी राजस्थानी से गुजराती बनाने लगे तो गुजराती में नपुंसक सुरक्षित रह गया और राजस्थानी से मुक्त हो गया।

५. अपभ्रंश में राजस्थानी के मूलतत्व

आभीरोक्ति से विकसित होकर अपभ्रंश देश की प्रधान भाषा हुई और उसमें साहित्य रचना होने लगी। अपभ्रंश के विकास और प्रसार का प्रधान श्रेय आभीरो तथा गुर्जरो को दिया गया है। आभीरो तथा गुर्जरो का प्रसार उत्तर में सिन्धु और सरस्वती के तट से^{४७} तथा सपादलक्ष^{४८} की ओर से गुजरात और राजस्थान में हुआ। पूर्व^{४९} तथा दक्षिण^{५०} तक उनके राज्य भी स्थापित थे। राजशेखर का 'पश्चिमेन अपभ्रंशिन कवय' इस तथ्य का प्रमाण है कि गुजरात और राजस्थान में अपभ्रंश काव्य का चरम विकास हुआ। अपभ्रंश काव्य के प्राप्त ग्रन्थों के द्वारा इस प्रमाण की पुष्टि भी होनी है। इसी पश्चिमी या शीर-मेन अपभ्रंश से राजस्थानी भाषा का विकास हुआ। राजस्थानी का प्राचीनतम रूप पुरानी राजस्थानी के ग्रन्थों में सुरक्षित है। पुरानी पश्चिमी राजस्थानी^{५१} को पुरानी हिन्दी भी कहा है।^{५२} इसका कारण भी यही है कि हिन्दी के वर्तमान रूप की रचना में पुरानी राजस्थानी का प्रबल आधार है। इसके कुछ उदाहरण ऊपर दिये भी जा चुके हैं।

हेमचन्द्र ने अपने प्राकृत व्याकरण में एक अध्याय अपभ्रंश व्याकरण का भी दिया है। यहाँ उसी व्याकरण से कुछ ऐसे तत्वों को प्रस्तुत किया जा रहा है जो राजस्थानी के रचना विकास के मूल में प्राप्त होते हैं (कोष्ठों में सूत्र-सख्या दी गई है) —

४७—विलसन ने 'इन्डियन कास्ट' में आभीरो के विषय में लिखा है—'भारम्भ में उल्लेख महामारत में शूद्र के साथ मिलता है, जो सिन्ध के तट पर निवास करते थे। तोलोमी (Ptolemy) ने भी 'आभीरो' (आभीरो) को स्वीकृत किया है, जो अब भी आभीरो के सिन्ध, कच्छ और काठियावाड़ में मिलते हैं और जलो तथा खेती का कार्य करते हैं।'

रामायण, विष्णुपुराण, मनुस्मृति आदि ग्रन्थों में द्रविड, पुण्ड्र, शबर, बर्बर, यवन, गर्ग आदि के साथ आभीरो का भी उल्लेख मिलता है।

४८—(१) देखो—प्रियर्सन का भाषा सर्वे जिल्द ९, भाग २, पृ० २ तथा ३२३.

(२) देखो—इन्डियन एन्टीक्वेरी १९११ में डा० मण्डारकर का लेख 'फारेन एलिमेन्ट इन दी हिन्दू पोप्युलेशन'—पृ० १६

(३) देखो—आर० ई० ए घोषन कृत 'ट्राइबज एण्ड कास्ट्स आफ बोम्बे' भूमिका पृ० २१

४९—देखो—समुद्रगुप्त का इलाहाबाद का लेख।

५०—देखो—संवत् ३८७ का नासिक गुफा का शिलालेख जिसमें राजाशिवदत्त के पुत्र ईश्वरसेन अहीर का उल्लेख है।

५१—देखो—इन्डियन एन्टीक्वेरी १९१४ के अंक में तिससेतरी कृत पुरानी पश्चिमी राजस्थानी पर 'नोट्स'।

५२—देखो—नागरी प्रचारिणी पत्रिका भाग २, अंक ४ में 'गुलेरी' लेख 'पुरानी हिन्दी'।

(१) विभक्तियाँ

(क) राजस्थानी में प्रथमा और सम्बोधन में एक वचन पुलिग आकारान्त तथा स्त्रीलिङ्ग आकारान्त सजाए अपभ्रंश के समान (३३०) ही रहती हैं। परन्तु द्वितीया एक वचन पुलिग में अपभ्रंश के आकारान्त (३३१) का आकारान्त हो गया है। अपभ्रंश तृतीया के -ए (३३३), अनुस्वार तथा -ण (३४२ तथा ३४३), -हि (३३३, ३४७) राजस्थानी काव्य में सुरक्षित रहे हैं। अप० पंचमी के -हे, -हु (३३६, -३४१, ३५२) तथा -हु (हु (३३७, ३४१) काव्य में तो सुरक्षित हैं, पर बोलियों में -हु के स्थान पर -हु का ही प्रयोग होने लगा है। एल्टी के -हु (३३१, ३४०), -हे (३५०) और -हु का प्रयोग केवल काव्य में ही सीमित है। सप्तमी -इ, -ए (३३४), -हि (३४१, ३५२), -हु (३५०), -हि (३५७) काव्य में प्रयुक्त होते रहे हैं। पर -इ का प्रयोग काव्य में छन्द-बन्धन के कारण -ए के स्थान पर ही हुआ। बोलियों में केवल -ए ही पाया जाता है। -ए का बहुवचन बोलियों में -आँ हो गया है। सम्बोधन पुलिग -हो (३४६) का प्रयोग बोलियों में भी होता है, परन्तु स्त्रीलिङ्ग-हो (३४६) का प्रयोग केवल आदर सूचनार्थ ही होता है। स्त्रीलिङ्ग -ए (३३०) का प्रयोग सर्वत्र होता आया है।

(२) सर्वनाम

(क) निश्चयवाचक अपभ्रंश एहो (३६२) के स्थान पर राजस्थानी में यो (ओ), एह (३६३) के स्थान पर ई, एह (३६२) के स्थान पर या (आ), ओह (३६४) के स्थान पर ओ, ओ, आय (३६५) के स्थान पर आ, आयह (३६५) के स्थान पर ई, जातु-जातु (३५८) तथा जहे-फहे (३५८) के स्थान पर जी-की हो गये हैं।

(ख) प्रश्नवाचक अपभ्रंश 'काह' और 'कवण' (३६७) पुरानी राजस्थानी में तो ग्रहण किये गये हैं, परन्तु उसके पश्चात् 'काह' तो मूल रूप में ही बोलियों तक आया है और 'कवण' का विकसित रूप 'कुण' (कूण, कौण) प्रयुक्त होने लगा।

(ग) पुस्तक वाचक अपभ्रंश 'मह' (३७७) राजस्थानी काव्य में 'मि' हो गया और 'मर' तथा 'मि' दोनों का प्रयोग होने लगा। इसी प्रकार अपभ्रंश शम्हे-शम्हद (३७९) का 'म्हे', 'हउ' (३७५) का 'हु' तथा मूल रूप 'हु' की काव्य में व्यवहृत होने लगे। इनमें 'म्हे' तो बोलियों तक चला आया पर 'हु' की परम्परा काव्य तक ही सीमित रही। हु के स्थान पर 'म्हु' का बोलियों में विकास हुआ। इसी प्रकार मध्यम पुल्लिङ्ग 'हुहु' (३६८) का 'हु' 'हुम्हे-हुम्ह' (३६९) का 'वा-ये', तह (३७०) का 'थर', 'तउ' (३७२) का 'थउ' रूप बोलियों में विकसित हुए।

(३) क्रिया

(क) राजस्थानी में अपभ्रंश वर्तमान के प्रत्यय -उ (३८५), -हु (३८६), -हि (३८३) -हु (३८४), -हि (३८२) काव्य में तो प्रयुक्त होते रहे हैं, परन्तु बोलियों में -उ का -उ, -हु का -मा, -हि तथा -हि का -ए, और -हु का -ओ हो गया है।

(ख) याज्ञार्थ में अपभ्रंश -इ, -उ, -ए (३८७) काव्य में सुरक्षित है, परन्तु बोलियों में 'सबके स्थान पर -अ का प्रयोग होता है।

(ग) मविष्यार्थ में अपभ्रंश 'स्य' तथा 'स' (३८८) दोनों का प्रयोग काव्य में होता है। इस प्रकार 'होस्यइ' और 'होमउ' दोनों रूप मिलते हैं। इसी के अन्य रूप 'होइस्यइ' (<मविष्यति), 'होइसइ' 'होसिइ', 'होइहि' (होइइ), 'होहिइ' (३८८), 'होवइ', 'होअइ', 'हुवइ', 'हवै', 'ह्वइ' आदि रूप भी प्रचलित हैं।

(४) रूप परिवर्तन

(क) अपभ्रंश में जहाँ अनादि 'म्' सानुनासिक 'व्' हो जाता है (३९७), वहाँ राजस्थानी में मध्यग -म्-एव -व्- दोनों का प्रयोग हुआ है, परन्तु अन्त्य -म् का परिवर्तित अनुनासिक -व् आनुनासिक रूप में -उ हो गया है।

(ख) अन्त्य व्यजन से संयुक्त 'र्' जहाँ अपभ्रंश में विकल्प से लोप होता है (३९८) वहाँ राजस्थानी में भी यही प्रवृत्ति देखी जाती है।

(ग) अपभ्रंश 'जेहु', 'तेहु', 'एह' (४०२) राजस्थानी में काव्य में प्रयुक्त हुए हैं, परन्तु इनके विकसित रूप 'जेहो', 'तेहो', 'केहो' 'एहो' भी मिलते हैं। पुरानी पश्चिमी राजस्थानी से ये रूप गुजराती में चले गये। राजस्थानी में इनके स्थान पर अपभ्रंश 'जइस', 'तइस', 'कइस', अइस (४०३) से विकसित रूप 'जहसउ' (>जिसो, जसो, जस्यो), 'तइसउ' (>तिसो, तसो, तस्यो), 'कइसइ' (किसो, कसो, कस्यो) और 'अइसउ' (इसो, असो, अस्यो) रूप प्रयुक्त होते हैं।

(घ) अपभ्रंश के 'जेवडु-तेवडु' (४०७) के 'जेवडो-तेवडो' तथा एवडु-कवेडु' (४०८) के 'एवडो-केवडो' रूप पुरानी राजस्थानी तथा काव्य में बराबर प्रयुक्त होते रहे हैं। मारवाडी में इनके रूप क्रमशः 'जेडो', 'तेडो' 'एडो', 'केडो' विकसित हुए हैं। इसी प्रकार अपभ्रंश 'जेत्तुलो' 'तेत्तुलो' (४०७) के 'जितरो-तितरो, वितरो (जतरो-ततरो-वतरो) तथा एत्तुलो-केत्तुलो (४०८) के 'इतरो (अतरो)—कितरो (कतरो) राजस्थानी रूप विकसित हुए। आधुनिक मारवाडी में इनके रूप क्रमशः 'जितो' 'तितो' (वितो), 'इतो' 'कितो' हो गये।

(५) स्वाथिक प्रत्यय

सज्ञा में लगने वाले अपभ्रंश स्वाथिक प्रत्यय 'अ-डड-डुल्ल-डो-डा' (४२६, ४३०, ४३१, ४३२) के राजस्थानी में डो, लो, डी, ली, ड्यो, ल्यो, डिओ (डियो), लिओ (लियो) रूप मिलते हैं।

(६) अपभ्रंश से राजस्थानी का पृथक्करण

इस बात का निराकरण करना कठिन है कि अपभ्रंश से राजस्थानी का पृथक्करण कब हुआ। एक भाषा के भीतर ही उससे विकसित होने वाली भाषा के बीज प्रस्फुरित हो जाते हैं और धीरे धीरे वह भाषा अपनी नवीन भाषा को पोषित करती हुई लुप्त हो जाती है। राजस्थानी की भी यही स्थिति देख पड़ती है। अपभ्रंश ज्यों ज्यों लोक व्यवहार से हटती गई त्यों त्यों राजस्थानी के नव विकसित अक्षुर भाषा में स्थान प्राप्त करते रहे। इस प्रकार अपभ्रंश के अन्तिम युग की परिवर्तित भाषा में प्राप्त साहित्य में राजस्थानी भाषा के आरम्भिक रूप देख पड़ते हैं। ये रूप सम्भवतः विक्रम की आठवीं शताब्दी के अन्तिम चरण में

आरम्भ हो गये होंगे, जब अपभ्रंश के क्षेत्र में प्रांतीय विशेषताएँ सञ्चालित होने लगी थी। इसका प्रमाण वि० सं० ८३५ में उद्योतनसूरि द्वारा रचित 'कुवलयमाला' कथा में सग्रहित प्रांतीय रूपों से मिलता है।^{५४} परन्तु राजस्थानी का अधिक स्पष्ट रूप बिजदत्तसूरि कृत 'उपदेसरसायनसार' में मिलता है।^{५५}

अपभ्रंश से राजस्थानी के स्वरूप विकास की प्रधान प्रवृत्ति है। अपभ्रंश के द्वित्वल्लुप्त शब्दों की अस्वीकृति और उनके स्थान पर नव विकसित रूपों की स्थापना। यह प्रवृत्ति निम्नलिखित रूपों में पायी जाती है —

५४—शौरसेन अपभ्रंश से प्रभावित क्षेत्र में विकसित इन रूपों का उल्लेख यहाँ किया जाता है—

- १ मध्यदेश—मय-नीति-सन्धि-विमल-पटुएँ बहु जपि रे य पमठीए ।
'लेरे मेरे आठ' सि जपि रे मक देसे य ॥
- २ अन्तर्वेद—कवि रे पिंयल नयसे योजनकहमे तद् विष्णवा वारे ।
'किन्तो किन्तो जिय' जपि रे य अतवेले य ॥
- ३ टक्क—दक्षिण दाण पोढ़या विष्णाराइ बया विविन्धय सरीरे ।
'एह तेह' बबले टक्के उण पेच्छइ कुमारो ॥
- ४ सिन्धु—सललितभिदु—मदपए मधव पिए सदेस यव चिरो ।
'ज्वरठम रे' भणि रे सुहए ग्रह सेन्धवे दिट्ठे ॥
- ५ मरुदेश—बके जडे य जहुँ बहु मोई कठिण-पीण-सूखये ।
'भय्या तुप्पा' भणि रे ग्रह पेच्छइ सबए तत्तो ॥
- ६ गुज्जर—धय लोलित पुट्ठगे धम्मपरे सन्धि-विमल भिजये ।
'एउरे मल्लउ' भणि रे ग्रह पेच्छइ गुज्जरे भवरे ॥
- ७ साट—पद्मललित-विमिले कय सीमते सुसोहब सुपत्ते ।
'ग्राहम्ह काइ तुम्ह मिल्लु' भणि रे ग्रह पेच्छइ लाबे ॥
- ८ मालव—तणु साम-मडह बेहे कोवणए माण-सोवियो रोह ।
'मावअ मइणी तुम्हे' भणि रे ग्रह मालवे दिट्ठे ॥

विशेष के लिये देखो—अपभ्रंश काव्यत्रयी, भूमिका पृ० ६१-६४ ।

५५—निम्नलिखित उदाहरण देखिये—

बेटटा बेटटी परिणाविज्जहि । तेवि समण धम्म धरि विज्जहि ॥
विसम धम्म-धरि जइ विवाहइ । हो सम्मुल्लु सु निच्छइ वाहइ ॥
थोहइ धणि ससारइ कज्जइ । साइज्जइ सव्वइ सवज्जइ ॥
विहि धम्मणि अल्लु विविज्जइ । जेणु सु अणु निब्बुइ निज्जइ ॥
'उपदेसरसायनसार'—पृ० ६३-६४

- (क) अपभ्रंश के द्वित्वव्यजन का लोप और उसके पूर्वस्थित स्वर का दीर्घीकरण
 अप० अज्ज ७ रा० आज, अप० कज्ज (४०६, ३) ७ रा० काज,
 अप० भग ७ रा० भाग, अप० घल्लइ (३३४, १) ७ रा० घालइ,
 अप० अप्पणउ (३३७, १) ७ रा० आपणउ, अप० जज्जरउ
 रा० जोजरउ, अप० वग (३३०, ४) > रा० वाग ।
- (ख) अप० के द्वित्वव्यजन का लोप और उसके परवर्ती व्यजन-स्थित स्वर का दीर्घीकरण
 अप० ढोल्ल (३३०, १) ७ अप० ढोलो, अप० वहिल्ल (४१२) रा० वहिलो,
 अप० हेल्लि (४२२) रा० हेली अप० अप्पणउ (३३७, १) > रा० अपाणो ।
- (ग) अप० के द्वित्व व्यजन का लोप और उसके पूर्ववर्ती या परवर्ती स्वर में कोई परिवर्तन नहीं
 अप० नच्चाविउ (४२०, २) रा० नचाविउ, अप० छोल्ल (३६५) >
 रा० छोल, अप० भल्लक (३६५) > रा० भलक, अप० खुडुकइ (३६५) >
 रा० खुडुकइ, अप० विट्टाल (४२२) > रा० विटाल ।
- (घ) अप० द्वित्वव्यजन का लोप और उसके पूर्ववर्ती वर्णों का नासिक्यीकरण —
 खग (३३०, ४०१) > रा० खग, अप० पहुच्चइ (४१६, १) > रा० पहुचइ ।
- (च) अप० के उन द्वित्वव्यजन युक्त शब्दों की अस्वीकृति जिनके, उपयुक्त नियमों के अनुसार
 शब्दार्थ विपर्यय होता हो । ऐसे शब्दों के स्थान पर संस्कृत तत्सम् या उनके राजस्थानी
 तद्भव रूपों की स्थापना
 इस प्रकार के शब्दों में 'धम्म' से 'धाम' न होकर 'धर्म' अथवा 'धरम' शब्दों को मान्यता
 प्राप्त हुई । इसी प्रकार 'कर्म' के प्रा० 'कम्म' का 'काम' न होकर 'कर्म' या 'करम' ।
 स्वर्ग के प्रा० 'सग्ग' का 'साग' न होकर स्वर्ग वा 'सरग' आदि ।

अन्य प्रवृत्तियों में आदि 'ए' और मध्यम 'ए' का लोप, वष्ठी में 'का-' की - के तथा 'रा-री-रे'
 का विकास, 'हुन्तो' विभक्ति के विविध रूपों का सभी कारकों में प्रयोग और शब्द के प्रथम वर्णों के 'अकार'
 के स्थान पर 'इ-कार' की मान्यता उल्लेखनीय हैं, जिनसे अपभ्रंश और राजस्थानी पृथकता स्थापित करने
 - में सहायता प्राप्त हो सकती है ।

७ राजस्थानी की डिंगल शैली •

डिंगल शब्द की व्युत्पत्ति और अर्थ के विषय में पिछले वर्षों में अनेक विवाद चले । डा० तिस्सेतोरी
 से लेकर (१९१४) डा० मेनारिया (१९५०) तक अनेक कल्पनाएँ 'गवारू' से आरम्भ हुईं और 'डीग
 हाकने' में समाप्त हुई । डा० तिस्सेतोरी ने डिंगल का अर्थ अनियमित तथा गँवारू बतलाया, डा० हरप्रसाद
 शास्त्री ने इसकी व्युत्पत्ति 'डंगल' से मानी, तो किसी ने डिंगल में 'डिम्म+गल' की सन्धि का आरोप
 कर यह बतलाया कि जिसमें गले से डमरू आवाज निकलती हो वह 'डिंगल' है । इसी प्रकार 'डिम्म+गल=

डिंगल, डिंगी+गल=डिंगल' आदि अनेक अनुमान प्रकाशित हुए^{५६}। इस सम्बन्ध में सबसे अन्तिम भावि फ़ार डारिडा० मेनारिया ने डींग मारने का किया^{५७}। उनका कथन है कि डिंगल की व्युत्पत्ति 'डींग मारने से' है, क्योंकि इसी भाषा में अत्युक्ति और अनुरजनापूर्ण साहित्य मिलता है^{५८}। इस व्युत्पत्ति की अत्यधिक टीका होने पर डा० मेनारिया ने इस कल्पना को और आगे को खींचा और अपनी पुस्तक 'राजस्थानी भाषा और साहित्य' में डींग' शब्द के साथ ल्' प्रत्यय जोड़कर उसको 'डींगल' बनाया तथा 'डिंगल' और 'डींगल' में सम्बन्ध स्थापित करने के लिए 'ङ' के साथ आने वाले ह्रस्व इ कार और दीघ ई-कार को बड़ी विविध व्याख्या करते हुए दीघ ईकार का ह्रस्व इ-कार कर देने का वर्णन किया है।^{५९}

डिंगल के विषय में मैंने एक अलग लेख प्रकाशित कर दिया है^{५८} और यहाँ ऊपर भी बतला चुका है कि यह चारण-भाट आदि राज्याश्रित कवियों के काव्य की एक भाषा शैली है। यह भी बतलाया जा चुका है कि प्राचीन द्रविड शब्द 'पुल्वन' और राजस्थानी पडवो-वडवों अपने मूल में एक ही रूप और एक ही अर्थ रखते हैं। इस प्रकार ये लोग राजस्थान में आर्य प्रभाव के पूर्व किसी राजकीय परम्परा से सम्बन्धित हैं। प्राचीन भीली द्रविड शब्द के 'पुल्वन' के समान ही 'डिंगल' शब्द भी पडवो, वडवो, भाट ढाडी आदि विरूध-गायक जानियों में से किसी एक जाति के लिये प्रयुक्त होता था। प्राचीन संस्कृत कोषों में इस शब्द का 'डिंगर' रूप भी मिलता है। 'डिंगर' का अर्थ योनियर वीलियम्स ने अपने संस्कृत कोष में पृ० ४३० पर अमरसिंह, हलामुघ, हेमचन्द्र आदि के कोषों के आधार पर वृत्त, दास, सेवक, माने बजाने वाला दिया है। हलामुघ के कोष में यह शब्द मिलता है और उसने यही अर्थ दिया है। डिंगल में ल' के स्थान पर संस्कृत कोष में 'र' का प्रयोग ऊपर उल्लिखित उदीच्य संस्कृत की प्रवृत्ति है। अतः डिंगल और डिंगर एक ही अर्थ के शब्द हैं और चारण-भाटों के काव्य की एक विकसित परम्परा से सम्बद्ध हैं।

ऊपर हम यह भी बता चुके हैं कि राजस्थान में आर्य भाषा का प्रभाव प्राकृत काल में आरम्भ हुआ था। उस समय दो भाषाओं के संयोग और विलीनीकरण का कार्य चल रहा था। अनाय शब्दों का आर्यीकरण हो रहा था। द्वितवर्णों की प्रवृत्ति इसमें प्रधान रूप से सक्रिय थी, जिसको चारण-भाटों ने अपनी काव्य-भाषा में नियमित रूप से ग्रहण किया। यही प्रवृत्ति डिंगल की परम्परा में एक प्रधान विशेषता हो गई। इसी प्रकार उस काल की अन्य विशेषताएँ भी इस काव्य भाषा में विशेष स्थान प्राप्त कर गईं। जिससे राजस्थानी की यह भाषा-शैली विकसित हुई और वीर-गाथा काव्य के लिये मान्य होकर डिंगल कहलायी। डिंगल की भाषागत विशेषताएँ नीचे दी जाती हैं —

५६ इन सभी प्रकार के पदों का विस्तार पूर्वक उल्लेख श्री नरोत्तमदास स्वामी ने अपने एक निबन्ध में किया जो नागरी प्रचारिणी पत्रिका के किसी अंक में प्रकाशित है—वह अंक अब अप्राप्य है।

५७ देखो—मेनारिया कृत 'राजस्थानी साहित्य की रूपरेखा'।

५८ देखा—मेनारिया कृत 'राजस्थानी भाषा और साहित्य' पृ २०-२१

५९ देखो—हिन्दी अनुगोलन वर्ष ८, अंक ३, पृ० ६० पर मेरा लेख 'डिंगल भाषा'।

- (क) डिगल भाषा की प्रमुख विशेषता उसके शब्द चयन की है, जिसमें द्वित्वर्ण की प्रधानता रहती है। ये द्वित्वर्ण दो प्रकार के होते हैं, एक तो प्राकृत और अपभ्रंश में आये हुए रूपों के आधार पर स्वीकृत, जैसे-मग, खग आदि, दूसरे अनुकरण पर बनाये हुए, जैसे सहज्जि, उछल्लि, मेल्लि आदि।
- (ख) अनुनासिकता की प्रधानता। डिगल में पाचो अनुनासिकों का प्रयोग मान्य है परन्तु उच्चारण में 'ञ' का उच्चारण नहीं होता और आदि 'ण्' का बहुत कम प्रयोग होता है।
- (ग) युद्ध-वर्णन में दृश्य का साक्षात्कार कराने के लिये सानुप्रासता, सानुनासिकता और ध्वनि प्रतीकों का प्रयोग, जैसे—सानुप्रासता चलचलिय, मलमलिय, दलदलिय आदि, सानुनासिकता। चमकि, टमकि, ध्वनि-प्रतीकत डमडमड डोल नोसाण ।
- (घ) भाषा में युद्ध-जनित कर्कशता लाने के लिये ट वर्गीय ध्वनियों का प्रयोग।
- (ङ) व्याकरण के रूपों में प्राचीन सर्वनामों 'अम्हि', 'अम्हा', 'अम्हीणो', 'तुम्ह', 'तुम्हा' आदि, तथा विभक्तियों में 'ह', 'हदा', 'तण्ड', 'तण्डाह', 'चा-ची' आदि, और क्रिया में इय, आदि प्रत्ययों वाली क्रियाओं का प्रयोग।
-

निमाड़ी भाषा और उसका क्षेत्र विस्तार

निमाड़ और उसकी सीमा

हिन्दुस्तान के नक्शे में विन्ध्य और सतपुड़ा के बीच में जो भू-भाग बसा है, वह निमाड़ के नाम से प्रसिद्ध है। वैसे शासन व्यवस्था की दृष्टि से यह दो भागों में विभाजित रहा है। एक पूर्वी निमाड़ तथा दूसरा पश्चिमी निमाड़। लेकिन रहन-सहन, रीति-रिवाज, भाव-हवा, भाव-भाषा और संस्कृति की दृष्टि से दोनों एक और अभिन्न हैं।

भौगोलिक सीमा की दृष्टि से उत्तर में विन्ध्याचल, दक्षिण में सतपुड़ा, पूर्व में छोटी तथा बड़ी और पश्चिम में हरिणफाल के पास सुंदर धारा और बड़वानी को लेकर इसकी सीमायें बनती हैं। यह एक समय की बात है कि उत्तर दक्षिण में यदि दो पक्की सड़कें प्रहरी की तरह इसके दो किनारों पर खड़े हैं तो पूर्व और पश्चिम में दो नदियाँ जिसकी सीमा-रक्षा करती आयी हैं। अन्य भाषा-भाषी प्रान्तों की दृष्टि से उत्तर में मालवा, दक्षिण में खानदेश, पूर्व में होशंगाबाद और पश्चिम में सुंदर गुजरात को इसकी सीमायें ठूसी हैं।

मुख्य लोग निमाड़ और मालवा को एक ही सीमा में गिनते चलते हैं। लेकिन वास्तव में मालवा यदि नर्मदा के उत्तर में फैला है, तो निमाड़ नर्मदा के दक्षिण में पूर्व और पश्चिम की ओर फैलते हुए सुंदर खानदेश तक चला गया है। डाक्टर यदुनाथ सरकार के मन और मालवे की एक लोकोक्ति से भी जिसकी पुष्टि होती है। डाक्टर यदुनाथ सरकार ने (इंडिया एण्ड ओरगनेज) में मालवा की सीमा के सम्बन्ध में स्पष्ट लिखा है कि—स्थूल रूप से दक्षिण में नर्मदा नदी, पूर्व में वेतवा, एवं उत्तर पश्चिम में चम्बल नदी प्रान्त की सीमा निर्धारित करती थी। एक लोकोक्ति के अनुसार भी दक्षिण मालवे की सीमा नर्मदा तक ही मानी जाती है। उसके शब्द हैं—

‘इत चम्बल उत वेतवा, मालव सीमा सुजान,
दक्षिण दिसि है नर्मदा, यह पूरी पहिचान।’

समूचे निमाड़ की जनसंख्या करीब १२ लाख और क्षेत्रफल १० हजार वर्ग मील है।

नाम

जहाँ तक इसके नाम का सम्बन्ध है, ऐसा अनुमान है कि यह उत्तर भारत व दक्षिण भारत का सन्धि-स्थल होने से आर्य और अनार्यों की मिश्रित भूमि रहा होगा और इसी नाते इसका नाम ‘निमाष’ (नीम आर्य) पड़ा होगा। ‘नीम’ का अर्थ भी निमाड़ी में आधा होता है। इसी निमाष का बदलते बदलते निमार और निमाड़ हो जाना स्वाभाविक है।

इसका दूसरा कारण यह भी हो सकता है कि निमाड़ मालवे से नीचे की ओर बसा है। मालव से निमाड़ की ओर आने में निरन्तर नीचे की ओर उतरना होता है। इस तरह ‘निम्नपामी’ होने से निकल

नाम 'निमानी' और उससे बदल कर 'निमारी' और 'निमाडी' हो गया होगा। पहले की अपेक्षा यह दूसरा कारण प्रामाणिक व उचित भी प्रतीत होता है।

प्राचीन इतिहास

प्राचीन इतिहास की खोज करने से पता चलता है कि सुदूर रामायण काल में (ई० पूर्वं १६०० के) ^१ यहाँ पर 'माहिष्मती' (आधुनिक महेश्वर) को राजधानी के रूप में लेकर एक सशक्त राज्य स्थापित था। महेश्वर को हैहयवंशी राजा सहस्त्रार्जुन एवं चेदीवंशी के राजा शिशुपाल की राजधानी होने का गौरव प्राप्त था। वाल्मीकि रामायण में हैहयवंशीय सहस्त्रार्जुन को 'अर्जुनो जयन्ता श्रेष्ठो माहिष्मत्या पति प्रभो' अर्थात् माहिष्मती नगरी का राजा महा बिजयी अर्जुन ऐसा लिखा है ^२ जिस रावण ने कुबेर, यम और वरुण को भी जीत लिया था उसे सहस्त्रार्जुन ने महेश्वर में पराजित किया था।

कुछ लोगों ने आधुनिक मानघाता को माहिष्मती दर्शाया है। लेकिन यह सर्वथा निराधार है। सहस्त्रार्जुन ने जहाँ अपने सहस्त्रो हाथों से नर्मदा को रोका था और जहाँ से नर्मदा का जल सहस्त्रो हाथों में से होकर बहा था, वह स्थान आज भी महेश्वर में सहस्त्रजधारा के नाम से प्रसिद्ध है। वाल्मीकि रामायण में भी सहस्त्रधारा के निकट ही, सहस्त्रार्जुन और रामायण में युद्ध होना पाया जाता है।

श्री शांतिकुमार नानुराम व्यास ने भी श्री नन्दलाल दे की (जाग्रफीकल डिक्शनरी आफ एन-सिएट एण्ड मिडिल इण्डिया) के आधार पर इंदौर से ४० मील दूर दक्षिण में नर्मदा तट स्थित महेश्वर को ही माहिष्मती दर्शाया है। ^३

कहते हैं हवा वन के राजा माघाता के तीसरे पुत्र मुचकुंद ने महेश्वर को बसाया था। उसने पारिमात्र और ऋक्षपर्वतों के बीच नर्मदा किनारे एक नगर बसाया था और उसे दुर्ग के समान चारों ओर से सुरक्षित किया था। ^४ वहीं आधुनिक महेश्वर है। बाद में हैहयवंशीय राजा माहिष्मत ने उसे जीत कर उसका नाम 'माहिष्मती' रखा। पश्चात् सहस्त्रार्जुन ने कर्कोटक नागों से युद्ध कर अर्जुन वेश पर कब्जा कर लिया था और माहिष्मती को अपनी राजधानी बनाया था। ^५

प्राचीन राज व्यवस्था का जिक्र करते हुये श्री बालचन्द्र जैन ने लिखा है, 'उस काल में मध्य प्रदेश का बहुत सा हिस्सा 'दण्डकारण्य' कहलाता था। उसके पूर्वी भाग में कौशल, दक्षिण कौशल या महाकौशल का राज्य स्थित था जिसे अब छत्तीसगढ़ कहते हैं। उत्तरीय जिने 'महिष-मण्डल' और 'डाहल-मण्डल' में विभाजित थे। महिषमण्डल की राजधानी निमाड में 'माहिष्मती' में थी और 'डाहल-मण्डल' की राजधानी जवजपुर के निकट 'त्रिपुरी' में। ^६

१—पुराण विशेषज्ञ-पाजिटर-संस्कृत और उसका साहित्य

२—वाल्मीकि रामायण (उत्तर काण्ड-सर्ग २२ श्लोक २)

३—श्री शांतिकुमार नानुराम व्यास (रामायण कालीन समाज) पृष्ठ ३१०।

४—श्री बालचन्द्र जैन (शुक्ल अभिनन्दन ग्रन्थ) इतिहास पुरातत्व खण्ड पृष्ठ ६

५—श्री बालचन्द्र जैन (शुक्ल अभिनन्दन ग्रन्थ पृष्ठ ६)

६—श्री बालचन्द्र जैन (शुक्ल अभिनन्दन ग्रन्थ) पृष्ठ ३

जिसके बाद महाभारत-काल में भी युधिष्ठिर के द्वारा आयोजित राजसूय-यज्ञ की सफलता के लिए भीमसेन द्वारा विजित देशों के वर्णन में चेदीवर्ण के राजा शिशुपाल की राजधानी 'माहिष्मती' में ही होता पाया जाता है। इसी सम्बन्ध में श्री डा० वासुदेवशरण अग्रवाल ने लिखा है—'अनेकों देशों को जीतने के बाद भीम ने चेदी के राजा शिशुपाल की ओर मुह मोड़ा जिसे वंश में लाने के लिये युधिष्ठिर की विशेष आज्ञा थी। चेदी जनपद नर्मदा के किनारे फैला हुआ था और माहिष्मती उसकी राजधानी थी।'^७

महाभारत के नलोपाख्यान में जुये में हारे हुये निषध राजा नल द्वारा दमयन्ती के साथ वन में पहुँचने पर नल ने दमयन्ती को अपने सँके जाने का आग्रह करते हुये जो तीन मार्ग बताये थे, उसमें से एक निमाड में से होकर गया था। वे ही तीनों मार्ग आज भी भारतीय रेलपथ में लिये हैं।^८

महाभारत के पञ्चाव पुरीकृत भारतवर्ष के सम्राट् बने। उनके समय से ही कलियुग का आरम्भ होना पाया जाता है। उसके बाद जनमेजय ने राज्य लिया। इस समय अवन्ति के राज्य में मालवा, निमाड तथा मध्य प्रदेश के लगे हुये हिस्से मिले थे। अवन्ति राज्य पर अभी हेह्यवशी लोग राज्य कर रहे थे।

वैद-ग्रन्थ अगुतर निकाय, जैन-ग्रन्थ मगवती सूत्र या व्याख्या प्रज्ञप्ति तथा अन्य ग्रन्थों से ज्ञात होता है कि ईस्वी पूर्व ६०० के लगभग उत्तर भारत में सोलह महाजन पद राज्य स्थापित थे। जिनमें मगध, कौशल और अवन्ति, दूसरों की अपेक्षा अधिक सुसंगठित एवं शक्तिशाली थे। मध्य प्रदेश का कुछ हिस्सा अवन्ति महाजनपद के अन्तर्गत था। जिसकी राजधानी 'माहिष्मती' थी।^९

लेखी और शिलालेखों के आधार पर ईसा की पहली और दूसरी सदी से जिस जनपद का 'ग्रनूप' नाम पाया जाता है, ईस्वी सन् १२४ में गौतमी पुष सतकर्णी ने नहुपाता नामक तरेज से जो प्रदेश अपने अधिकार में लिया, उसमें अकारा (पूर्वी मालवा) और अवन्ति (पश्चिमी मालवा) के साथ ग्रनूप (निमाड) का भी उल्लेख है।

इससे भी पहले कण्व और सुग के राज्य को नष्ट करके आन्ध्र के राजा सिमुवत सतवाहन ने मालवा और निमाड में अपना राज्य स्थापित कर लिया था और उसका पराभव कनिष्क के कुशल सम्राज्य के प्रतिनिधि महाक्षेत्र से रुद्रदमन ने किया था। इस इतिहास का उल्लेख गिरनार के ईस्वी सन् १५० में जिस शिलालेख में हुआ है, उनमें भी इस प्रदेश का नाम 'ग्रनूप' दिया गया है।^{१०}

मुगल काल में भी निमाड की एक स्वतन्त्र राज्य के रूप में प्रविष्टा थी। इस सम्बन्ध में श्री प्रयागदत्त शुक्ल ने लिखा है—तुगनक वंश के समय मुसलमानी भारत कई स्वतन्त्र राज्यों में विभक्त हो गया था। इन प्रांतीय राज्यों में निमाड भी एक था।^{११} इस तरह सुदूर प्राचीनकाल से निमाड और निमाडी का स्वतन्त्र अस्तित्व सिद्ध होता है।

७—श्री डा० वासुदेव शरण अग्रवाल (भारत सावित्री पृ० १३६)

८—श्री डा० वासुदेव शरण अग्रवाल (भारत सावित्री पृ० २१६)

९—श्री बालचन्द्र जैन (शुक्ल अभिनन्दन ग्रन्थ) पृ० १०।

१०—श्री सत्यदेव विद्यालकार (मध्य भारत जनपदीय अभिनन्दन ग्रन्थ) पृष्ठ ७७

११—श्री प्रयागदत्त शुक्ल (शुक्ल अभिनन्दन ग्रन्थ पृष्ठ ७१)।

जीवन और सस्कृति

किसी भी भाषा को वहाँ के जीवन और सस्कृति से अलग नहीं किया जा सकता और इस दृष्टि से निमाड में नर्मदा का महत्वपूर्ण स्थान है। जिस तरह गंगा के किनारे भारतीय सभ्यता पनपी है, उसी तरह नर्मदा को निमाड की सस्कृति के निर्माण का श्रेय रहा है। वह आत्मा के संगीत की तरह इसके मध्य से प्रवाहमान है। गंगा को ज्ञान का रूप माना गया है क्योंकि उसके किनारे ऋषियों ने ज्ञान की उपलब्धि की और यमुना को प्रेम का प्रतीक माना जाता है क्योंकि उसके किनारे भक्ति का सगम प्रयाग में हुआ। नर्मदा भी एक विशेष भावना का प्रतीक है—और वह है तपस्या व आनन्द की भावना। इसके किनारे ऋषियों ने तपस्या के द्वारा आनन्द की प्राप्ति की है। उत्तर भारत और दक्षिण भारत के बीच में बहने के कारण यह उत्तर की माय व दक्षिण की द्रविड सस्कृति का भी सन्देश बहन करती है।^{१२}

यहाँ की ऊबड़-खाबड़ जमीन के बीच में भी लहलहाते वाली खेती, अमाडी की भाजी व जुवार की रोटी से पुष्ट होने वाले जीवन और भुससा देने वाली गरमी के बीच भी मुस्कराने वाले पलाश के फूल से मानो एक ही संदेश गूँज रहा है—तपस्या का आनन्द।

जब मैं निमाड की बात सोचना हूँ तो मेरी आँखों में ऊँची-नीची घाटियों के बीच बसे छोटे-छोटे गाँव, गाँव से लगे जुवार-नुवार के खेतों की मस्तानी खुशबू और उन सबके बीच घुटने तक ऊँची धोती पर महज एक कुरता और अगल-अगल लटकाये हुये भोले भाले किसान का चेहरा तैरने लगता है।

यहाँ की ऊबड़-खाबड़ जमीन और उसके चेहरे में कितना साम्य रहा है। यहाँ की जमीन की तरह यहाँ का जानपद जन मटमैला-मेढू आ रंग लिये होते हैं। हल की नोक से जमीन की छाती पर उमने हुये ढेलों की तरह उनके चेहरे पर सदियों का दुख-दर्द आसानी से पढ़ा जा सकता है। उसने इतने कष्ट सहे हैं कि कष्टों को मुस्कान कर पार कर जाना उसके सत्कारों में विध गया है। स्वभावतः वह अत्यन्त मेहनती और सहनशील रहा है। दुख का पहाड़ आ जाये या सुख की क्षीण रेखा, वह सदा मुस्कराता है और अकेले रह जाने पर भी अपनी राह चलना नहीं छोड़ता।

जिस तरह कठोर पर्वत अपने हृदय में नदियों के उद्गम को छिपाये रहता है ऐसे ही ये ऊपर से कठोर दिखने वाले मनुष्य सदियों से अपने अन्दर लोक साहित्य की परम्परा को जिव्हा रखे हुये हैं। इनके पास सभा के नहीं श्रम के गीत हैं जिन्हें ये हल चलाते व मजदूरी करते समय भी गाते आये हैं। इनके पास रग-मच के नहीं, वरन खुले मैदानों में जन साधारण के बीच खेलने योग्य प्रहसन हैं जिन्हें ये बिना किसी बाह्यदबवरो के भाव-प्रदर्शन और विचार-दर्शन के जरिये खेलते आये हैं। इनके पास पुस्तक की नहीं, वरन जीवन की लोक कथाएँ हैं जिन्हें ये पीढ़ी-दर पीढ़ी सुनाते आये हैं और हैं ऐसी लोक-कहावतें जिनमें इनके सदियों का ज्ञान व अनुभव गुंथे हुये हैं।

निमाडी भाषा और उसका स्वरूप

किसी भी राष्ट्र की भाषा के दो स्वरूप होते हैं। एक राष्ट्र भाषा और दूसरा वहाँ के विभिन्न जनपदों में प्रचलित लोक-भाषाएँ। राष्ट्र भाषा समस्त राष्ट्र का प्रतिनिधित्व करती है। राजकीय दृष्टि से

१२—श्री आचार्य क्षिति मोहन सेन के भाषण से।

विभाजित प्रान्तों को समग्र राष्ट्रीयता के एक सूत्र में पिरोये रखने का श्रेय भी उसे ही होता है। उसे लेकर ही राष्ट्रीय इतिहास का निर्माण होता है और इस तरह किसी विश्व मान्य भाषा के सहारे प्रान्त और राष्ट्रों में विभाजित सम्पूर्ण मानवीय जगत, वसुदेव कुटुम्ब की तरह समीप आता जाता है। लेकिन लोक भाषायें इन सबकी जड़ में अन्तर्निहित वह शक्ति है जिसे लेकर ही राष्ट्र भाषा समृद्ध होती है। वे राष्ट्रीय इतिहास के नहीं, वरन् मानवीय जीवन की निर्माता होती हैं। उनके सहारे ही हम कोल-संस्कृति और लोक-जीवन का दर्शन कर सकते हैं। इस तरह भिन्न भिन्न व्यक्तियों, जनपदों और प्रान्तों को लेकर राष्ट्र भाषा बनती है, उसी तरह विविधता में सुन्दरता और एकता की तरह लोक-भाषाओं से राष्ट्र-भाषा समृद्ध होती है और उसका स्वरूप निखरता आया है। निमाडी निमाड जिले की ग्राम जनता द्वारा बोली जाने वाली ऐसी ही एक लोक-भाषा है। समूचे निमाड पर जिसका एक छत्र आधिपत्य है।

यह मुख्यतः उत्तर में मालवे की सीमा को छूते हुये नर्मदा के आस-पास, ओकरेश्वर, मण्डलेश्वर, महेश्वर, मध्य में खरगोन, पश्चिम में जोबट, अलीराजपुर, धार और बडवानी, तथा पू्व में होशंगाबाद के नजदीक हरदा और हरसूद को लेकर दक्षिण में सुदूर खण्डवा और बुरहानपुर के आस पास खान देश की सीमा तक बोली जाती है।

आदर्श निमाडी के केन्द्र खण्डवा और खरगोन रहे हैं। इसके बोलने वालों की संख्या लगभग ५ लाख है।

लिपि और उच्चारण

निमाडी भाषा के कुछ शब्दों की लिखावट और उच्चारण में फर्क रहा है। यदि इसकी ओर ध्यान नहीं दिया जावे तो निमाडी भाषा को ठीक ढंग से पढ़ा नहीं जा सकता और उसका अर्थ भी गलत होने की सम्भावना रहती है। जैसे निमाड के कुछ शब्द हैं—

मख, तुख, जेम, ओम।

देखने में ये सीधे-साधे दो अक्षरी शब्द हैं लेकिन इनके निमाडी स्वरूप में प्रत्येक के साथ अन्त में 'अ' का लोप है, और इनके उच्चारण में अन्तिम अक्षर पर जोर दिया जाता है। यथा—

मखअ, तुखअ, जेमअ, ओमअ।

लिखावट और उच्चारण में समन्वय साधने की दृष्टि से मैंने जिसके लिये संस्कृत के ५ शब्द का प्रयोग किया है। इससे सारी कठिनाई हल हो जाती है और साथ ही शब्द का सही स्वरूप भी स्पष्ट हो जाता है। उदाहरण के लिये निमाडी लोक-गीत की एक पंक्ति को लीजिये—

॥ जेम सर ओम सारजो ॥

इसमें इसका वास्तविक स्वरूप स्पष्ट नहीं हो पाया है क्योंकि जैसी लिखावट है वैसा ही उच्चारण होगा—'जेम सर ओम सारजो'। लेकिन इसका सही निमाडी स्वरूप है—'जेमअ सरअ, ममअ, सारजो।' अतएव विशुद्ध निमाडी लिपि की दृष्टि से यह यों लिखा जावेगा—

(१) जेम ऽ (२) सर ऽ (३) ओम ऽ (४) सारजो।

लक्षण—निमाडी में 'ल' की जगह 'ल' का उपयोग बहुतायत से होता है यथा 'माला'—'माला', 'ताला'—'ताला', 'नाला'—'नाला', 'काला'—'काला', 'केल'—'केल', 'कोयल'—'कोयल' 'उजेला'—'अजालो' आदि ।

(१) 'है' की जगह गुजराती भाषा की 'छे' क्रिया का उपयोग अधिकतर होता है । यथा—क्या है—
काई छे ? कौन है = कुण छे ? कैसा है = कसो छे ?

(२) इसमें 'न' शब्द जब प्रथमाक्षर के रूप में आता है तो यह बदल कर 'ल' हो जाता है और जब अन्तिम अक्षर के रूप में आता है तो वह बदल कर 'ण' हो जाता है । यथा—प्रथमाक्षर के रूप में—
नीम 'लीम' । नमक—'लोण' । निबू—'लिबू' । अन्तिम अक्षर के रूप में जैसे—वहन—'वहेण' । आगन—
'आगणो' । जामुन—'जामुण' ।

(४) कमकारक की अभिव्यक्ति में 'को' के स्थान पर 'ख' का उपयोग होता है । यथा, मुझको—
'मखड' । तुमको—'तुमखड' । उनको—'उनखड' ।

(५) सहायक क्रिया में 'है' के स्थान पर 'ज' का उपयोग होता है । यथा, चलता है—'चलज' ।
दौड़ता है—'दौड़ज' खाता है—'खावज' ।

(६) इसमें कर्ताकारक की विभक्ति 'ने' के स्थान पर बहुधा 'न' का और बहुवचन में 'नन्' का
उपयोग होता है । यथा, आदमी ने—'आदमीनड' आदमियों ने—'आदमी ननड' । पक्षी ने—'पक्षी नड' ।
पक्षियों ने—'पक्षीननड' ।

(७) इसके सर्वनाम हैं—'हऊ', तू और 'ऊ' ।

क्रिया में, एक वचन में, तीनों कालों में जिसका स्वरूप होगा—

वर्तमान काल—हऊ चलजू । तू चलजू । ऊ चलजू ।

भूतकाल—हऊ चल्यो । तू चल्यो । ऊ चल्यो ।

भविष्यकाल—हऊ चलूंगा । तू चलसगा । ऊ चलसगा ।

(८) इसके कुछ शब्दों में अनुस्वार का जोष हो जाता है । यथा, दात—'दात' मा—'माय' ।
हसना—'हसना' ।

सीमावर्ती भाषाएँ

उत्तर में भाजवीय, पश्चिम में गुजराती, दक्षिण में खानदेशी और पूर्व में होशंगावादी इसकी
सीमावर्ती भाषाएँ रही हैं । शब्दों का आदान प्रदान किसी भी जीवित भाषा का लक्षण होता है । इस
दृष्टि से जैसा कि सभी भाषाओं के साथ होता है, निमाडी पर भी उसकी सीमावर्ती भाषाओं का असर
रहा है ।

निमाडी व गुजराती

निमाड के पश्चिम में गुजरात की सीमा लगी होने के कारण निमाड और गुजरात के बीच काफी
सम्बन्ध रहे हैं । निमाड के ग्रामों में 'गुजराती' नामक एक खेतिहर जाति बसी है । यद्यपि यह अब निमाड

से आत्मसात् हो चुकी है। लेकिन इसके नाम से इसके गुजरात से आने का पता चलता है। निमाड में 'नागर' जाति के भी गुजरात से सांस्कृतिक सम्बन्ध रहे हैं। निमाड में रहने वाली 'लाड' जाति गुजरात में रहने वाले 'लाड' लोगो से सम्बन्धित रही है। ये भी गुजरात से आये होंगे ऐसा प्रतीत होता है। राजपुर बड़वानी में 'भैरवाल' नामक एक जाति बसी है। यह यहाँ सौराष्ट्र से आकर बसी है। इनके रहन-सहन, रीति-रिवाज आदि सब पर सौराष्ट्रीय संस्कृति आज भी विद्यमान है।

निमाड के एक गनगौर गीत में रनु के यहाँ सौराष्ट्र से आने का जिक्र है, देखिये गीत की पंक्तियाँ हैं—

थारो काई काई रूप बखायू रनुवाई,
सोरठ देश से आई ओ ॥

अर्थ है—हे रनु तुम्हारे किन किन स्वरूपों का वणन किया जाये, तुम सौराष्ट्र देश से जो आई हो।

श्री डा० वासुदेवशरण अग्रवाल के मत से रादनी देवी की पूजा गुजरात-सौराष्ट्र में भी प्रचलित थी। वहाँ उसकी चौदहवीं सदी तक की मूर्तियाँ पाई गई हैं। एक मूर्ति के लेख में उसे श्री सावादित्य की देवी श्री रनादेवी कहा गया है। सौराष्ट्र के पोरबन्दर के समीप वगवावर और किन्दरखेडा में रत्नादेवी या रादलदेवी के मन्दिर हैं। वस्तुतः यह रादनी देवी गुप्तकाल से पहिले ईरानी शकों के साथ गुजरात-सौराष्ट्र में लाई गई थी जिसका कि निमाडी लोक गीत में कहा गया है गुजरात सौराष्ट्र में राणादे या रादलमा की पूजा सन्तान-प्राप्ति के लिये की जाती है। भव्यचीन गुजराती साहित्य में भी रणादेव के भजन पाये जाते हैं।^१

गुजराती की तरह ही निमाडी में भी 'वे' क्रिया तो कुछ इस कदर प्रयोग में लाई जाती है कि दो निमाडी भाषियों की रेल में बातचीत सुनकर अपरिचितों को उनके गुजराती भाषा होने का शक होन लगता है।

देखिये निमाडी और गुजराती भाषा के निम्न दो लोक गीतों में कितना साम्य रहा है —

गुजराती

जी रे चादो तो निमल नीर,
तारो क्यारे ऊगसे।

ऊगसे रे पाछली सी रात,
मोतीडा बणा भूलसे ॥^२

निमाडी

चन्द्रमा निरमई रात,

तारो कवभू ऊगसे,

तारो ऊगसे पाछली रात,

पडोसेण जागसे ॥^३

(१) जनपद-बनारस (पृष्ठ ६१-६२ ता० १-१-५३)

(२) व

(३) निमाडी लोकगीत (रामनारायण उपाध्याय) पृष्ठ ५६

एक और गीत है —

गुजराती

पान सरखी रे हू तो पातलई रे,
मने बीडलो वालई लई जावऽरे ।
एलायची सरखी रे हूँ तो मधु मधु रे,
मने दाढ मा घाली ने लई जाव रे ॥^४

निमाडी

पान सरीखी पातलई रे,
चोल ई मऽ छिप जाय रे ।
इलायची, सरीखी महेकणई रे,
बडुवा मऽ छिप जाय रे ॥^५

साथ ही गुजराती और निमाड के इन शब्दों का साम्य भी देखिये ।

निमाडी	गुजराती	हिन्दी अर्थ
स्थालो	शियालो	जाड़ा
उ डालो	उनालो	गरमी
आगणो	आगणु	आगन
मुक्को	मुक्की	धूँसा
अगलई	आगली	अगुली
फलई	फली	फली
जाडो	जाडु	मोटा
घाघरो	घाघरो	लहंगा
शहेर	शहेर	शाहर
महेल	महेल	महल
सेरो	सेरी	गली

निमाडी और मराठी

निमाड के दक्षिण में मराठी भाषी प्रान्त लगा होने से निमाडो में मराठी के भी कुछ शब्द आ मिले हैं, लेकिन इनकी संख्या इतनी कम रही है कि निमाडी भाषा सहज ही इन्हे आत्मसात् कर चुकी है । निमाडी में 'ल' की जगह 'ल' का प्रयोग भी मराठी से ही आया प्रतीत होता है ।

निमाडी और मालवी

निमाडी और मालवी में जितना साम्य है उतना और किसी भाषा में नहीं है । जिस तरह इन दोनों भू-भागों की सीमा एक दूसरे से गले लिपटी है, उसी तरह यहाँ की भाषायें भी एक दूसरी से कुछ इस-कदर मिलती हैं यानी दो बहिन परस्पर गले मिल रही हो ।

(४) सम्मेलन पत्रिका, लोक सस्कृति अंक, सवत २०१० पृष्ठ १८६

(५) जब निमाड गाता है (रामनारायण उपाध्याय) पृष्ठ ६२ ।

निमाड के उत्तर मे मालवी की सीमा लगी होने से वहा पर निमाडी मालवी से प्रभावित होकर बोली जाती है। इसमे निमाड के 'तुमख' को 'तमख', काई—'कई', कहु—'कू', वहा—'वा', जवम्—का 'जद', और नही को 'नी' कर देने से निमाडी सृष्टि ही मालवी से प्रभावित हो उठती है। देखिये—निमाडी का एक लोकगीत मालवी प्रभावित क्षेत्र मे पहुँचकर किस कदर बदल उठा है। निमाडी गीत की पक्तियाँ हैं —

सरग भवन्ति हो गिरघरनी, एक सदेशो लई जाओ ।
 सरग का अमुक दाजी खम् यो कहेजो, तुम घर अमुक को व्याप ॥
 जेमम् सरम् ओमम् सारजो, हमरो तो आवणो नी होय ।
 जडी बिया बज्ज किवाड, अगल जडी लुहा की जी ॥^१

इसका मालवी प्रभावित स्वरूप है —

सरग भवन्ति को गिरघरनी, एक सदेशो लई जाओ ।
 सरग का अमुक दाजी से यू कीजो, तम घर अमुक को व्याप ॥
 जेमम् सरम् ओमम् सारजो, हमरो तो आवणो नी होय ।
 जडी बिया बजर कवाड, अगल जडी लुहा की जी ॥

इसमे रेखांकित शब्द निमाडी से मालवी प्रभावित हो उठे हैं। इसी तरह निमाडी भाषा मे प्रचलित सिंगाजी का एक गीत देखिये,—

(१) अजमत भारी काई कहु सिंगाजी तुम्हारी, भाबुभा बेश बहादुरसिंग राजा ।

अरे वहा गई बाजू ख फेरी, जहाजवान न तुमखम् सुमर्यो, अरे वहा डूबत जहाज उवारी^२
 इसी का मालवी से प्रभावित स्वरूप है —

(२) अजमत भारी कई कू सिंगाजी, तमारी भाबुभा देस वाँ बाबरसिंह राजा ।

अरे वा गई बाजू ने फेरी, भाजवान ने तमखम् सुमर्या, अरे वा डूबी भाज उवारी ।^३

इसमे रेखांकित शब्द निमाडी से मालवी प्रभावित हो उठे हैं। इसी सीमावर्ती भाषाओ के प्रभाव के आधार पर कुछ लोग निमाडी को मालवी की उपभाषा गिनते चलते हैं लेकिन वास्तव मे दानो भाषाओं का अपना अपना स्वतन्त्र स्वरूप और उच्चारण रहा है। एक ओर मालवी जहा अपने वहा की गहर गमीर जमीन और सौन्दर्यप्रिय लोगो की अत्यन्त ही मृदु, कोमल और कमनीय भाषा है, वही दूसरी ओर निमाडी अपने वहा की ऊबड़-खाबड़ जमीन और कठोर परिश्रमी लोगो की अत्यन्त ही प्रखर, तेजस्वी और मुसष्ट भाषा है। उच्चारण की दृष्टि मे मालवी जहा हर बात मे लचीलापन लिये होती है, वहा निमाडी साफ सीधी बात करने की अभ्यस्त रही है।

-
- (१) निमाडी लोकगीत (रामनारायण उपाध्याय)
 (२) लेखक द्वारा संग्रहित गीतो की पांडु लिपि
 (३) श्री श्याम परमार (नई दुनिया) २१-६-५३

आशमकी, चेदी और आवती

महापण्डित राहुल सांकृत्यायन ने पाणिनी-कालीन बोलियों का उल्लेख करते हुये लिखा है कि 'पाणिनी-काल' में सारे उत्तरी भारत की एक बोली नहीं थी। वरन् अलग अलग जनपदों की अलग अलग भाषायें थी। पश्चात् पाली काल में उत्तरी भारत सोलह जनपदों में बंटा हुआ था जिनकी अपनी अपनी बोलियाँ रही होंगी जिनके नाम निम्न थे —

[१] अगिका [२] मागधी [३] काशिका [४] कौशली [५] व्रजिका [६] मल्लिका [७] चेदिका [८] वात्सी [९] कौरवी [१०] पांचाली [११] मात्सी [१२] सौरसेनी [१३] आशमकी [१४] आवती [१५] गण्डारी [१६] काम्बोजी।

इसमें आपने आशमकी आवती और चेदिका का अलग अलग उल्लेख करते हुये उनके स्थान पर आज क्रमशः निमाडी, मालवी और बघेली-बुंदेली को प्रचलित माना है।^१

इसमें इतना तो स्पष्ट है कि निमाडी और मालवी परस्पर एक दूसरे की उपभाषायें नहीं, वरन् प्राचीन काल से विभिन्न जनपदों की समकक्ष भाषायें रही हैं। और सुदूर रामायण काल में महेश्वर को राजधानी के रूप में लेकर नर्मदा और ताप्ती की सीमाओं से दिये निमाड का अपना स्वतंत्र अस्तित्व रहा है।

JAINA ICONOGRAPHY—A brief survey

Introductory

Prehistoric sites in India have not yielded as yet any definite clue to the existence of Jainism. A few seals from Mohen-Jo-Daro showing human figures standing in a posture analogous to the free-standing meditative pose (*kāvoisārga mudrā*) of the Tīrthankaras¹ or the seal generally acknowledged as representing Ś'iva as Yogi (in the meditative attitude) cannot in the present state of uncertainty of the meaning of the pictoscript symbols, be definitely used to attest to the antiquity of Jaina art or ritual.

Jaina traditions ascribe the first twenty-two Tīrthankaras² of this age to a period covering millions of years before Christ, but modern criticism accepts only the last two—Pāras'vanatha (250 years before Mahavira's Nirvana) and Vardhamana (Māhāvira, died about 527 B C according to traditions and about 467 B C according to some modern scholars)—as real historical personages.

The mutilated red-stone statuette from Harappa, though surprisingly analogous in style to the Mauryan-Polished-stone-torso of a Jina, obtained from Lohanipur, near Patna in Bihar, has, in addition, two circular depressions on shoulder fronts, unlike any other Jina-icon known hitherto and could better be regarded as representing an ancient Yakṣa³. The Harappan statuette being a surface find it is difficult to assign a date to it.

The Origin of Image Worship in Jainism, may, on the basis of available archaeological evidence, be assigned to at least the Mauryan age, c 3rd century B C,

1 Marshall Sir John, *Mohen-Jo-Daro and the Indus Valley Civilisation* Vol III, pl xii, 13, 14, 16, 18, 19 22

Jain Kantha Prasad in *Modern Review* August 1932 pp 152 regards some of these seals as representing Jinās (Tīrthankaras).

2 The Jains believe that 24 Tīrthankaras lived in this *Avasarpini* era an equal number lived in the preceding era (called *Utsarpani*) and the same number will be born in the forth coming *Utsarpani* era. For the Jaina conception of these Evolutionary and Involutionary eras, see Jaina J C. *Outlines of Jainism*.

Also Nahar *Eptome of Jainism*

3 Marshall op cit Vol I pl x a-d. For the Lohanipur torso see Jayaswal K P *Journal of the Bihar & Orissa Research Society* vol XXIII part 1 pl 1-14 and Banerji-Shastri, *ibid*, vol XXVI 2 120 b ff.

the age of Samprati, the grandson of Asoka, who is reputed in Jaina tradition to have been converted to Jainism and who is said to have given much royal support to the monks of this faith. The evidence of Lohanipur statue does support it.

So far as literary evidence is concerned, we have to weigh it with great caution since the available texts of the Jaina Canonical works are said to have been following the text of the second council at Valabhi which met in the latter half of the fifth century A. D. There are a few references to worship of images and relics and shrines of the Arhats (Tirthankaras) by gods and men and these may be at least as old as the Mathura council (which met in the beginning of the fourth century A. D.) and even older.

But there are reasons to believe that attempts were made to worship an image (verily a portrait statue) of Mahavira, even during his life-time. This portrait statue of sandalwood was supposed to have been prepared, when Mahavira was meditating in his own palace, about a year prior to the final renunciation. So this statue showed a crown, some ornaments and a lower garment on the person of Mahavira. Being a life-time portrait statue, it was known as *Jivantasvami-pratim*, that is the "Image fashioned during the life-time of the Lord." All later images of this iconographic type then can be known as *Jivantasvami-pratim*.

The original portrait statue was worshipped by the queen of Udayana, king of Vitabhaya-pattana, (in Sindhu-Saurashtra land) and later by Pradyota of Ujjain. The image used to be taken out in Chariot on a certain day at Vidisa and during this *ratha-yatra* Samprati, the grandson of Asoka, was converted to Jain faith by Ārya Suhasti. References to this image and the *ratha-yatra* are found in texts like the Vasudevahindi, the Avasṭhaka-cūṛṇi etc. The old bronzes of Jivantasvami, one inscribed and datable to c. 550 A. D., and the other partly mutilated with pedestal (and possibly the inscription on it) lost, but somewhat earlier in age, were discovered in the Akota hoard. The tradition of Jivantasvami images is, therefore, fairly old and it is not impossible that one or more portraits of Mahavira were made during his life-time. But regular worship of images and shrines of Tirthankaras may be some what later, though not later than the age of the Lohanipur torso.¹

Nowhere it is said that Mahavira visited a Jain shrine or worshipped images of (earlier) Tirthankaras, like Parsvanatha or Rsabhanatha. Mahavira is always reported to have stayed in Yakṣa-ayatana, Yakṣa-Caitya, Purnabhadra Caitya and so on.²

1 For further details and discussion on Jivantasvami Images see Shah U. P. *A Unique Image of Jivantasvami* Journal of the Oriental Institute Baroda Vol. 1, no. 1 pp. 72 ff and plates and Shah U. P. *Life-time Sandalwood Image of Mahavira* Journal of the Oriental Institute Vol. 1 no. 4 pp. 358 ff. Shah U. P. *Some More Jivantasvami Images* Journal of Indian Museums.

2 For further discussion on Caitya Stupa etc. worship in Jainism, see, Shah U. P. *Studies in Jaina Art* (Banaras 1955), pp. 43-121.

The Jain Image, as suggested elsewhere by us,¹ has for its model or prototype, the ancient Yaksa statues. It was also suggested that the mode of worship of the ancient Yaksa-Naga cult has largely influenced the worship in Jainism. The close similarity of the Jain (Tirthankara) and the Buddha image, and fact that both Jainism and Buddhism are heterodox cults, which protested against the Vedic Brahmanical priestly cult, shows that Buddhism could easily have been influenced by the worship of the Yaksa and the Tirthaṅkara images.

That the earliest known Buddha-image hails from Gandhara is a mere accident as suggested by Kramrisch² and does not preclude the possibility of another earlier image being discovered in the land of Buddha's birth, as a product of the Native Indian School of Art. Jayaswal's discovery of a Mauryan torso of a standing Jina figure from Lohanipur proves, on the one hand, the authenticity of Jain traditions, on the image worship, and on the other hand, the existence in Magadha of an earlier model for the Jina and Buddha images of early Christian centuries.³ The Jina image definitely preceded the Buddha-image as a cult-object.

Lohanipur is a continuation of the Mauryan sites at Kumrahar and Bulandibag near Patna. Along with this highly polished torso were revealed, from the foundations of a square temple (8 ft 10 in X 8 ft 10 in), a large quantity of Mauryan bricks, a worn silver punch-marked coin and another but unpolished and later torso of a Jina in the Kāyotsarga pose.

Evidence of Jina sculptures from the Kankali Tila⁴ (Mathura) and adjoining sites, shows prevalence of the Stupa-worship in Jainism from at least the second century B C. The Jinā stūpa, which once existed on the site of Kankali Tila, is regarded as a stūpa of Sparśvanātha, the seventh Tirthankara, but as I have shown elsewhere, it was very probably the stūpa of Pars'vanatha who flourished 250 years before Mahavira's Nirvana in 527 according to Jain traditions. The antiquities from the site, discovered so far, date from about first century B C and suggest that the stūpa was enlarged, repaired and adorned with sculptures in the early centuries of the Christian era.⁵

- 1 Shah U P *Yaksa Worship in Early Jaina Literature*, *Journal of the Oriental Institute Baroda* Vol II (1953) No 1 pp 55-71 especially p 66
- 2 Kramrisch Stella *Indian Sculpture* p 40. Also see remarks of U P Shah in *Journal of the Oriental Inst*, Vol No 4 pp 358-368
- 3 Also see, Shah, U P *Origin of the Buddha Image* *Journal of the Oriental Institute* Vol XIV, nos 3-4
- 4 Smith Vincent *Jaina Stupa and other Antiquities from Mathura* (referred to as JS)
- 5 *Studies in Jaina Art* (Banaras 1955) pp 11-12 and ft. notes

Antiquities from the site attest to the existence amongst the Jains, of the worship of the stūpa the Cātya-tree, the Dharma-cakra, the Āyāgapatas (Tablets of Homage), the auspicious symbols like the Svastika, the Wheel of Law, the Nandī-varta diagram, the Powder box (Varddhamanaka), the Śrīvatsa-mark, Pair of Fishes (Minī-yugala), the full-blown lotus (Padma) the Mirror (Darpana) and so on.¹ Since Images of Tirthankaras of the Kusana age from Mathura, represented both in the standing and the sitting attitude show no trace of drapery, they clearly suggest that even though, the Digambara and Śvetāmbara schism had come into being in the first or second century A. D., the final crisis, in the differentiation of Tirthankara icons had not yet taken place. Hence the evidence of art from Mathura refers to Jain worship common to both the sects in the first three centuries of the Christian era.² The earliest known Jina image with a lower garment hairs from Akota. It is a bronze image of Rishabhānātha in the Kayotsarga standing pose can be assigned to c. 450-500 A. D.³ It must be remembered that in the Digambara tradition no drapery is shown on the person of Tirthankara.

Tirthankaras

Images of the twenty four Tirthankaras had no recognizing symbols (cognizance-*lāñchhanas*), upto the end of the Kushana period. A Jina was identified only with the help of his name given in the votive inscription on the pedestal. During the Kusana period at Mathura, we find evidence of the worship of only a few Tirthankaras, namely, Rishabhānātha, Neminātha, Pārśvanātha and Mahāvīra.⁴ The famous image of Arhat Nandīvarta is dated in the year 49 or 79.⁵ This inscription, recently correctly read by K. D. Bajpai, shows that it refers to the worship of Munisuvrata (the twentieth Jina) rather than Arānātha as thought of earlier. Thus the list of (24) Tirthankaras was possibly already evolved or was being enlarged in the age of this sculpture, in the second or third century A. D.⁶

It is interesting to note that in the Jain Kalpasūtra lives of only four Jinas—Rishabhānātha, Neminātha, Pārśvanātha and Mahāvīra are described in detail and

1 Smith *Op cit*, different plates

2 For a detailed discussion on the subjects of differentiation of icons in the two sects, see, Shah U. P., Age of Differentiation of the Śvetāmbara and Digambara Images, etc., published in the Bulletin of the Prince of Wales Museum, Vol. I no. I with plates

3 A. Shah, U. P. Akota Bronzes, p. 26 figs 8a, 8b

4 See Luders List of Early Brahmi Inscriptions in Northern India published as appendix to the different nos. of the Epigraphia Indica, Vol. X.

5 Epigraphia Indica Vol. II Jaina Inscriptions from Mathura, Insr. no. 20

6 Bajpai, K. D. Tirthankara Muni-Suvrata in an Inscribed Mathura Sculpture in Lucknow Museum, Journal of the U. P. Historical Society, Vol. XXIV-XXV (1951-52), pp. 219-220

it is very likely that only these four lives formed the subject matter of the original text. A glance at the stylised summary treatment of the remaining Tirthankaras lends doubt to their antiquity and would suggest later additions, especially because the view seems to obtain support from the absence of images of twenty (out of the twenty-four Tirthankaras) at the Kankali Tila, Mathura. It would seem that details regarding the other Tirthankaras were added towards the close of the Kusana period or before the Mathurī vacana (council at Mathura) took place under the chairmanship of Arya Skandila (c. 300-320 A.D.)¹ It may incidentally be noted that while the nineteenth Jina Mallinatha was a female according to the S'vē sect, he was a male according to the Dig. belief.

The Kalpasūtra mentions no cognizance for any of the Tirthankaras. The Āvāsaka-Niryuktī at one place only incidentally refers to the cognizance of Rshathana (the first Jina), in a context which explains the names of the twenty-four Tirthankaras.²

Cognizances are not mentioned in the ancient lists of atis'ayas or supernatural attributes of a Jina.³ Of the thirty-four atis'ayas, eight are regarded as the Mahāpratiharyas (chief attendant attributes) which are figured on sculptures and in paintings of a Tirthankara. These eight are—the Asoka-tree, scattering of flowers by gods, heavenly music, fly-whisks, lion-seat, prabha-mandala (halo), heavenly drum-beating, and divine umbrella.⁴ A critical study of all the texts, giving lists of atis'ayas and a comparison with all available early sculptures suggest that the list of the eight Mahāpratiharyas took its final shape probably towards the close of the Gupta age.

1 For the age etc of the different councils see Muni Kalyanavijaya's Vira Nirvana Samvatsar aur Jaina Kālagānaṇā, in Hindi. Belief in 24 Jinas is however known to Bhagavati Sūtra 16.5

2 See Āvāsaka Niryuktī, vv. 1080 ff. For the various epithets and account etc of Rshathana see, Āvāsaka Cūṛṇī p. 131 ff. Vasudevahindī pp. 157-185. Jacobi, Jaina Sūtras S.B.E. Vol. XXII pp. 217 ff. Trisastis ālakapūrasa charitra, Vol. I. Padmacharitra of Ravisena, 4 pp. 566 ff. and Adipurāṇa of Jināsena.

3 See Samavāyanga sūtra 34 pp. 59-60. Abhidhāna-cintāmaṇi 1. 57-64. Tiloyapaṇṇāṇī of Yātiśābha 4. verses 896 ff.

4 According to the Dig. verse—

अशोकवृक्ष सुरपुष्पवृष्टिर्दिव्यध्वनिश्चामरमासन च ।

मामण्डलं दुन्दुभिरातपत्रं सत्प्रातिहार्याणि जिनेश्वराणाम् ॥

For a similar Svetambar list see Pravacana-sāroddhara verse 440, Aupapātika sūtra sv. 31 pp. 68-69. For a discussion on Astamangals see Shah U. P. Studies in Jaina Art, pp. 109-112. For a list of Atis'ayas acc. to Digambar tradition see Jaina, C. R., Outline of Jainism pp. 129-130.

Later sculptures or paintings of the Tirthankaras, show further elaboration in the details of the parikara or paraphernalia attendant upon a Jina, which seems to date from the early medieval period.¹

The lañchhanas or cognizances of Jinās are not found in known Digambara or Śvetāmbara texts upto c. 7th-8th centuries A.D. But in art their first appearance is known from a sculpture of Neminātha on the Vaibharigiri, Rajgir, having an inscription in Gupta characters referring to Chandragupta (Chandragupta II according to R. P. Chanda). Here a conch is placed on each side of the Cakra-purusa in the centre of the pedestal.²

But the lists were not finalised in the Gupta age and a post-Gupta sculpture from the same site, representing Pars'vanatha or Supars'vanatha, shows an elephant on each side of the dharmacakra in the centre of the pedestal, which is not the symbol of either of them and which is the symbol of Ajitanatha in both the sects. A comparison of the Śvetāmbara and Digambara lists of the lañchhanas shows a few differences and the origin of the lañchhanas may therefore better be placed in the age of the final crisis between the two sects (Digambara and Śvetāmbara) which as I have suggested elsewhere took place in the age of the 1st Valabhi-vacana in 473 A.D.

Tirthankaras are said to be of different complexions, namely, white, golden, red, black or dark-blue. The complexions and the lañchhanas help us to identify the various Tirthankaras in Jaina images or paintings. Rsabhanatha is further identified on account of the hair-locks falling on his shoulders, for, while the other Jinās plucked out all the hair, the first Jina, at the special request of Indra, allowed the back-hair (falling on shoulders) to remain as they looked very beautiful.

Iconography of Rsabhanatha is especially noteworthy. His names Adinatha or Rsabhanatha his lañchhana the bull, and his bull-faced attendant Yakṣa Gomukha resembling the Śaivite Nandikes'vara or Nandi (Bull) are closely analogous to the conception of Śiva with the bull as his vahana. Like Śiva, Rsabhanātha is sometimes represented with a big jatā overhead (see figures 35, 36, 37 in Studies in Jaina Art).

A table, showing the complexions and cognizances of the various Jinās according to both the traditions is attached herewith.³

- 1 For a full description of the parikara, see, Ācāridharmakāra, II, p. 205. Vastuśāstra of Tirthakara Puru, pp. 93 ff.
- 2 Archaeological Survey of India, Annual Report for 1925-1926, pl. LVI G, pp. 125-26. Studies in Jaina Art, fig. 18.
- 3 For Śvet lists see, Abhidhāna Cintamāni, I, 49, p. 17. For Dig lists see Pratibhāṣa-codhārī, Tiloyaprajñapti, etc.

Tirthankaras of this Age.

No	Tirthankara	Complexion ¹	Cognizance ³
1	Rsabhanātha	Golden	Bull
2	Ajitanatha	Golden	Elephant
3	Sambhavanātha	Golden	Horse
4	Abhinandana	Golden	Monkey
5	Sumatinātha	Golden	Kraunca (S've) Koka (Dig)
6	Padmaprabha	Red	Lotus
7	Supars'vanātha	Golden (S've) Harita or Greenish (Dig)	Svastika (S've) ² Nandyavarta (TP)
8	Candraprabha	White	Crescent moon
9	Puspadanta (Suvīdhinātha)	White	Crocodile
10	S'italanātha	Golden	S'rīvatsa (S've) Svastika (TP) ¹
11	S'reyamsanatha	Golden	Khadgi (S've) Ganda (Dig)
12	Vasupujya	Red	Buñalo
13	Vimalanatha	Golden	Boar
14	Anantanatha	Golden	S'yena or falcon (S've) Sāhi (? TP) - or Bear
15	Dharmanatha	Golden	Vajra
16	S'antinātha	Golden	Deer
17	Kunthunatha	Golden	Goat
18	Aranatha	Golden	Nandyāvarta (S've) Tagara kusuma (TP) ⁴ Fish (Dig) Water jar
19	Mallinātha	Dark-blue (Nila) S've	
20	Munisuvrata	Black (S've) (Nila) (Dig)	Tortoise
21	Naminatha	Golden	Blue-lotus
22	Neminatha	Black (S've) Nila (Dig)	Conch
23	Pārs'vanatha	Dark-Blue (Nila) S've	Snake
24	Mahāvira	Golden	Lion

1 Abhidhāna Cintāmaṇi 1 49 p 17, and Tiloyapāṇḍitī 4 588 89 p 217

2 Abhidhāna Cintāmaṇi 1 47-48 p 17 and Tiloyapāṇḍitī 4 604 05 p 209

3 Svastika acc to Pratisthasaroddhara p 9 v 78

4 S'ridruma acc to Pratisthasaroddhara p 9 v 78

5 Sedhuka acc to ibid p 9 v 78

6 Tagara ibid v 79 p 9

Panchaparamesthins and Śalakapuruṣas

The Tirthankaras are the supreme objects of veneration, classified as the Devadhīdevas by Acarya Hemachandra in his *Abhidhāna Cintamani*. Enjoying the same high reverence are the Pancha-Paramesthins, or the Five Supreme Ones—namely, the Arhat, the Siddha, the Ācarya, the Upadhyaya and the Sadhu.¹ The first two are liberated souls, but the Arhats are placed first as they are embodied souls, some of whom even establish the Tirtha, constituted of the sādhu, sādhi, s'ṛgava and s'ravika. The Siddhas are liberated souls who live in a disembodied state and reside on the Siddha-s'īlā on top of the whole universe. Representations in paintings of Jinas after attainment of Nirvāṇa show them as seated on the Siddha-s'īlā of crescent shape.² Worship of the Pancha-Paramesthins is very old and a later elaboration of the concept is obtained in the popular worship of the Siddha-chakra (fig. 85 of studies in Jain Art) or the Nava-Devata (fig. 77 of studies in Jain Art) in the S'vetambara and Digambara rituals respectively.³ Earlier texts refer to Pañcha-Paramesthins only and the inclusion of the four more *Padas* or dignitaries in the above mentioned diagrams probably does not antedate c. 9th century A. D. The earliest available reference to Siddha-Chakra diagram, so far known, is from Hemachandra's own commentary (called *Bṛhat-nyāsa*) on his famous grammar *S'abdānusāsana*.

The worship of the Five Supreme Ones is impersonal. It is the aggregate of qualities of these souls that is remembered and venerated rather than the individuals. By saluting the Paramesthins, a worshipper suggests to his mind the qualities of the Arhats, Siddha, Acarya, Upadhyaya or Sadhu which the mind gradually begins to follow and ultimately achieves the stage attained by the Siddhas.

But the Devadhīdevas are not Creators of the Universe and the other Paramesthins are not their associates in the act of creation or dissolution. The Jaina Divinity—The perfect Being—The Siddha or the Arhat—as a type is an ideal to all the aspirants on the spiritual path. A pious Jaina is not expected to worship his deity in the hope of obtaining some worldly gains as gifts from the God. For the Tirthankara is

1 For Pañcha-Paramesthins see, Jaini, J. L., *Outlines of Jainism* Nahar. *Epitome of Jainism*.

2 For Kalpa-Sūtra miniatures representing this and other scenes, see Brown, W. Norman. *Miniature Paintings of the Kalpa-Sūtra* and Muni Panyavijaya, *Pavitra Kalpa-Sūtra*. The paintings chiefly refer to the *Pancha Kalpanakas* (Five Auspicious Events) in the life of a Jina. The conception of such events obtains parallel in the Buddhist representations of chief auspicious events in the life of Buddha.

3 For a discussion on the Siddha Chakra and the Nava-Devata, see Shah, U. P. *Siddha Chakra*, *Bulletin of the Baroda Museum* Vol. 3 pp. 25th. Also see, Shah, U. P., *Varādhamaṇa-Vidya Pata*, Vol. IX (194) fig. 2 on pl. facing p. 44. Shah, U. P., *Studies in Jain Art* 97-103 for a fuller discussion on *Siddha Chakra* and *Nava-Devata*.

unattached, freed from all the bondages of karma whether good or bad. The worshipper simply meditates on the virtues of the Divinity so that they may manifest in the worshipper himself. The Perfect souls and souls striving towards perfection, are Great souls, the S'alakapurusas as the Jainas call them.

This in essence is Hero worship or Apostle worship and as such, great souls, both ascetic and non-ascetic came to be especially revered. Lives of great souls became the favourite theme of Jaina Puranas. Such S'alakapurusas were the 24 Tirthankaras + 12 Cakravartins + 9 Baladevas + 9 Vasudevas = 54 Mahapurusas. Later texts speak of 63 S'alakapurusas by counting nine Prati Vasudevas (enemies of Vasudevas) amongst the Great souls.¹

Four Classes of Gods, Kulakaras and other Deities

The Sthananga sutra and other Jaina canons classify gods into four main groups, namely the Bhavanavāsīs, the Vyanṭaras or the Vaṇamantaras, the Jyotiṣkas and the Vimanavāsīs. These are again subdivided into several groups with Indras, Lokapālas, Queens of these and so on.

The classification, acknowledged by both the sects though not without slight differences, is a very old tradition, but these are after all deities of a secondary nature in the Jaina Pantheon.¹

But there were other Great souls. The Jainas also evolved a conception of Kulakaras like the Manus of Hindu mythology. They were 14 according to the Digambaras and 7 according to the S'vetambaras.

Every sect draws its pantheon from the ancient deities worshipped by the masses and adopts them in a manner suitable to the new environment and doctrines. Such for example was the worship of the deities whose shrines existed in the days of Mahavira and whose images and festivals are referred to in the Jaina Āgama literature. They include Indra, Rudra, Skanda, Mukunda, Vasudeva, Vais'ramana (or Kubera), Yakṣa, Bhūtaṣ, Naga, Pis'aca, trees etc., Lokapālas and so on.

1 For an account and paintings of these S'alakapurusas see Muni Punyavijaya and Shah U. P., *Some Painted Wooden Book-Covers from W. India. Western Indian Art (Special issue of Journal of Indian Society of Oriental Art (1965-66) pp 34 ff esp pp 36-38, and plates XXIV-XXV, and p 43, Table I for Tirthankaras, their Complexion and cognizances and Table II, p 44 for the different S'alakapurusas, acc to S've traditions. For Dig tradition of S'alakapurusas see, Ramachandran, T. N., Tiruparuttikunram and its Temples pp 219 ff*

1 For details regarding these classes see Kierfel, *Kosmographic Der Indier* section on Cosmographic Der Jaina Tiloypannatti, *Samgrahani Sutra*, Bunier. *The Indian Sect of the Jainas*, Ramachandran T. N. *Tiruparuttikunram and its Temples*, pp 185 ff

Indra, the great Vedic deity was assigned the role of a principal attendant of the Jina or the Buddha by the Jainas and the Buddhists. Most of the other deities of the list were deities worshipped by the common man, the masses, and were not necessarily derived from Vedic priestly cult.

Skanda, the Commander of Gods in Hindu mythology is the commander of the infantry of the Jaina Indra. But the goat-faced Nāgamaśīn who was associated in ancient times with procreation of children as Nāgamaśī was also worshipped by Jainas (cf. Gajasukumara adhyāyana of Antagadadaśāśī) ¹

Sarasvatī or Srutadevatā—the Goddess of Learning

Amongst other ancient Jaina deities may be mentioned S'rutadevatā or Sarasvatī, the Goddess of Learning and S'rī-Lakṣmī, the Goddess of Abundance and Beauty. An early image of the former is obtained from the Kankalī Tīla, Mathura and shows her seated with upright legs and carrying the lotus and the book. The peculiar posture of the goddess is not without any significance. For, according to the Ācarāṅga sūtra, Mahāvīra himself obtained knowledge while he was sitting with knees held up (*ukkurudīśe Janu*) in the *godhūka āsana* i.e. the posture adopted while milking a cow. Sarasvatī in this image, is therefore, seated in an āsana associated with the attainment of Kevala jñāna by Mahāvīra ².

Later images of Sarasvatī show her as having two, four & eight and even twenty-four arms. The four-armed variety is the most common and the goddess generally carries, the vīṇa, and the book in two hands and showing the amṛtaghata (purna kalas'a, and the lotus or the varada mudra in two others. The swan is generally shown as her vahana ³.

Bahubālī, the elder son of the first Tirthaṅkara Rṣabhanātha is very popular amongst the Digambaras and colossal statues of Bahubālī (also known as Gommates'vara) are found at S'rāvana Belgola, Karkal and Venur in the South, in the Mysore State. The conception of the rigorous penances practised by Bahubālī is comparable with the penances of Valmiki, around both of them, plants grew and creatures crawled on their bodies. Images of Bahubālī show him nude, standing in the Kayotsarga posture, and engrossed in meditation, with creepers and reptiles entwining his legs.

- 1 For an exhaustive account of this deity see Shah, U. P., *Harnegamesīn JISOA* vol. XXIX (1952-53) pp. 19-40 and plates.
- 2 Dated in the year 54 the image was the gift of a smith Gova. See Smith, Jaina Stupa and other Antiquities from Mathura pl. XCIX, pp. 56 ff. Also see Ācharāṅga sūtra, 2.15.24-25 SBE Ācharāṅga Sūtra, (transl.) p. 201.
- 3 Shah U. P., Iconography of the Jaina Goddess Sarasvatī, *Journal of the University of Bombay* X (1941).

unattached, freed from all the bondages of karma whether good or bad. The worshipper simply meditates on the virtues of the Divinity so that they may manifest in the worshipper himself. The Perfect souls and souls striving towards perfection, are Great souls, the S'alakapurusas as the Jainas call them.

This in essence is Hero worship or Apostle worship and as such, great souls, both ascetic and non-ascetic came to be especially revered. Lives of great souls became the favourite theme of Jaina Puranas. Such S'alakapurusas were the 24 Tirthankaras + 12 Cakravartins + 9 Baladevas + 9 Vasudevas = 54 Mahapurusas. Later texts speak of 63 S'alakapurusas by counting nine Prati Vasudevas (enemies of Vasudevas) amongst the Great souls.¹

Four Classes of Gods, Kulakaras and other Deities

The Sthananga sutra and other Jaina canons classify gods into four main groups, namely the Bhavanavāsīs, the Vyaptaras or the Vāṇamantarās, the Jyotiṣkas and the Vīmanavāsīs. These are again subdivided into several groups with Indras, Lokapālas, Queens of these and so on.

The classification, acknowledged by both the sects though not without slight differences, is a very old tradition, but these are after all deities of a secondary nature in the Jaina Pantheon.¹

But there were other Great souls. The Jainas also evolved a conception of Kulakaras like the Manus of Hindu mythology. They were 14 according to the Digambaras and 7 according to the S'vetambaras.

Every sect draws its pantheon from the ancient deities worshipped by the masses and adopts them in a manner suitable to the new environment and doctrines. Such for example was the worship of the deities whose shrines existed in the days of Mahavira and whose images and festivals are referred to in the Jaina Āgama literature. They include Indra, Rudra, Skanda, Mukunda, Vasudeva, Vais'ramana (or Kubera), Yakṣa, Bhūtaś, Naga, Pis'aca, trees etc., Lokapālas and so on.

1 For an account and paintings of these S'alakapurusas, see Muni Puṇyaviṇaya and Śaḥ, U. P., *Some Painted Wooden Book-Covers from W. India: Western Indian Art* (Special issue of *Journal of Indian Society of Oriental Art* (1965-66) pp. 34 ff, esp. pp. 36-38 and plates XXIV-XXV and p. 43, Table I for Tirthankaras, their Complexion and cognizances and Table II, p. 44 for the different S'alakapurusas, acc. to S've traditions. For Dig. tradition of S'alakapurusas see, Ramachandran T. N., *Tiruparuttikunram and its Temples* pp. 219 ff.

1 For details regarding these classes, see Kierfel, *Kosmographie Der Indier* section on Cosmograpic Der Jaina Tiloppanatti Samgrahani Sutra, Bunler *The Indian Sect of the Jainas*, Ramachandran T. N. *Tiruparuttikunram and its Temples*, pp. 185 ff.

Jaina Iconography—A Brief Survey

Indra, the great Vedic deity was assigned the role of a principal attendant of the Jina or the Buddha by the Jainas and the Buddhists. Most of the other deities of the list were deities worshipped by the common man, the masses, and were not necessarily derived from Vedic priestly cult.

Skanda, the Commander of Gods in Hindu mythology is the commander of the infantry of the Jaina Indra. But the goat-faced Naigames'in who was associated in ancient times with procreation of children as Nejaimesa was also worshipped by Jainas (cf Gajasukumara adhyayana of Antagadada^{ao})¹

Sarasvati or S'rutadevata—the Goddess of Learning

Amongst other ancient Jaina deities may be mentioned S'rutadevata or Sarasvati, the Goddess of Learning and S'ri-Laksmi, the Goddess of Abundance and Beauty. An early image of the former is obtained from the Kankali Tila, Mathura and shows her seated with upright legs and carrying the lotus and the book. The peculiar posture of the goddess is not without any significance. For, according to the Ācaranga sūtra, Mahavira himself obtained knowledge while he was sitting with knees held up (*ukkurudiae Janu*) in the *godhika asana* i.e. the posture adopted while milking a cow. Sarasvati in this image, is therefore, seated in an asana associated with the attainment of Kevala jñāna by Mahavira.²

Later images of Sarasvati show her as having two, four & eight and even twenty-four arms. The four-armed variety is the most common and the goddess generally carries, the vina, and the book in two hands and showing the amirtaghata (purna kalas'a, and the lotus or the varada mudra in two others. The swan is generally shown as her vahana.³

Bahubali, the elder son of the first Tirthaṅkara Rsabhanatha is very popular amongst the Digambaras and colossal statues of Bahubali (also known as Gommates'vara) are found at S'ravana Belgola, Karkal and Venur in the South, in the Mysore State. The conception of the rigorous penances practised by Bahubali is comparable with the penances of Valmiki, around both of them, plants grew and creatures crawled on their bodies. Images of Bahubali show him nude, standing in the Kayotsarga posture, and engrossed in meditation, with creepers and reptiles entwining his legs.

1 For an exhaustive account of this deity see Shah, U P, *Harinegames'in JISOA* vol XIX (1952-53) pp 19-40 and plates.

2 Dated in the year 54, the image was the gift of a smith Gova. See Smith 'Jaina Stupa and other Antiquities from Mathura, pl XCIX, pp 56 ff. Also see Acharanga sutra, 2.15.24-25 SBE Acharanga Sutra, (transl.) p 201.

3 Shah U P, Iconography of the Jaina Goddess Sarasvati, Journal of the University of Bombay X (1941).

Images of Bahubali are hardly found in S'vetambara temples ¹ They are however found in the Jaina Caves at Ellora and Ajhole, in several sites in the South at Kalugumalai etc and in Digambara shrines

Rituals of both the sects include invocation and worship of the Parents of the Jinas. Sculptural representations of them are very rare, though relief slabs showing Mothers alone of the twenty-four Tirthankaras, each holding a child on her lap, are known. A ceiling in one of the shrines at Kumbharia however contains representations of the 24 Parents along with labels inscribed below them. A type of sculptures, showing princely figures of a male and a female standing or sitting by the side of each other and holding a child each, with a few more playing children shown on the pedestal, deserves special consideration. Some of these sculptures are also accompanied by a yaksha and a yaksini figure on the sides of the pedestal. In such cases the main figures cannot be regarded as Yaksha and Yaksini. Every sculpture of this type has an image of a Jina on top of the tree under which the pair is sitting or standing. I have therefore tentatively suggested that these sculptures might have represented Parents of the different Jinas. Such sculptures have been mainly found from various sites in Central and Eastern India especially sites like Khajuraho and the Devagadh fort ²

Images of Jaina monks are also found in temples of both sects. Usually they have inscriptions of pedestals giving the name of the monk represented. Figures of monks of the Digambara sect are nude while those of the S'veta sect show a lower and an upper garment. Often there is figure of *Sthapanacarya* ³ in front of these monks who carry a book in one hand and show the *vyakhyana mudra* with the other. A disciple monk is sometimes shown in front of the acarya.

Ganadharas are Jaina monks, being direct disciples of Tirthankaras, and hold the highest position of respect among Jaina monks and nuns. Sculptures of Ganadharas like Pundarika and Gautama, the chief direct disciples of the first and the last Tirthankaras respectively, are sometimes installed in special cells in Jaina shrines.

Sarasvati or S'ruta-Devata—The Goddess of learning

Two goddesses enjoyed unquestionable popularity in the past, one is Laksmi, Padma or S'ri, the goddess of wealth, beauty and abundance, the other is Sarasvati, the goddess of learning. Wealth and learning the two primary needs of humanity, valued

1 For a fuller account of Bahubali see Shah, U P *Bahubali Bulletin of the Prince of Wales Museum* no 4, pp 32-39 with plates

2 For a detailed discussion with photographs see Shah U P, *Parents of the Jinas, Bulletin of the Prince of Wales Museum*, no 5 pp 24-32 with plates,

3 For *sthanacarya* see Shah U P *Studies in Jaina Art*, pp 113-115

as such from remote past in India, were idealised in the forms of deities and widely worshipped

The Mother-goddess conception is of hoary antiquity, both in India and outside. Amongst deified natural phenomena and objects, we find, in Vedic age, a group which includes, Sarasvatī, Ap-devātās, rivers, and Sindhu. Amongst deified abstract qualities and objects connected with sacrifice, we find Sarasvatī or Vak group which includes Vak or Sarasvatī, Gaurī, Sasaparnī, Ilā (as speech) and Bharatī. Rivers are youthful goddesses, amongst whom Sarasvatī and Sindhu are the most famous in Vedic age. Sarasvatī who receives the warmest homage in Vedic literature, amongst goddesses and amongst mothers, is so mighty and great that even gods are said to approach her on bent knees (RV VII 95 4). As a river she is called seven-sistered and is invoked to preserve sacrifice. Residence on her banks is desired by the Aryan people.

She is the instructress of men and creatrix of good speech (RV I 3 10-12) and is addressed as Sunṛta devī (RV I 40 3). As a sacrificial goddess she is closely associated with Ilā, Mahī and Bharatī (RV V 5 8, IX 5 8, X 74 8, X 110 8), all the three being explained by Sayana as different forms of speech. Gaurī is identified with Vak or speech (RV I, 164 41). Sarasvatī is the creatrix of truthful speech, instructress of gods and men, and inspirer of knowledge (RV I 3 11-12).

Once the sanctity of the Vedic river Sarasvatī was established, she soon took the foremost place amongst rivers. From Vedic times, whiteness and purity came to be associated with the river and it is not improbable that the whiteness of the goddess of learning came by transference from the river itself.¹

Gradually Sarasvatī came to be identified with the speech—the speech or mantras chanted on her banks, with the speech of the Madhyadesa. She came to be equated with Divine Wisdom—the Prajnaparamita of the Buddhists. The river association so obtrusive in the Vedic Samhitās, and sometimes in the Brahmanas, gradually recedes into background and the concept of the deity comes to the forefront. Sarasvatī soon becomes the Mother of the Vedas, the dispenser of all wisdom, the foremost of the Mothers, the best of the rivers and the greatest of all goddesses. Very soon she became the presiding deity of fine arts, especially music, dance and song.

Not only was Sarasvatī herself approached for prosperity (Āitareya Brahmana II 1 4, Vaj Sam 31 37) but she and Lakṣmī were often invoked together.

Seal no 18 found at Bhīṭa² contains a figure of a vase (*bhadraghata*) on pedestal. Below it is written in characters of the Gupta period, the name Sarasvatī. J. N. Banerji

1 Bhattacharya, Haridas, *Sarasvatī The Goddess of learning*, K. B. Pathak Commemoration Volume p 36

2 *ASIAR* 1911-12 p 50 pl XVII

has also referred to a round seal from Rajghat, with pot and foliage motif and Gupta legend 'S'rī Sarasvata'¹

Coomaraswamy suggested the relation of the full jar (purna-ghata), signifying abundance, with that of fertility, of which the lotus was another symbol Sarasvati bestows vitality and offspring (RV II 41 17) and is associated with deities who assist procreation (RV X 184 2)

It is interesting to note that the lotus and the water pot along with the book signifying knowledge and sacred lore, are the earliest symbols known of Sarasvati in Indian Iconography. The earliest available image of Sarasvati, dating from the Kusana period and hailing from Mathura, belongs to the Jaina faith. It shows the goddess with her right hand raised up from the elbow and carrying something (now mutilated and lost but) whose end seems to suggest that it was a lotus with a stalk, and holding the book with her left hand. On two sides are attendants one of whom is holding a water pot the purna ghata.²

That Sarasvati held a lotus in her right hand in this image, is further inferred by a beautiful bronze from Vasantagadh hoard, where the symbol is well preserved and where again we find two purna-ghatas placed on the pedestal on two sides of the goddess. The image dates from a seventh century.³ This early iconographic form of Sarasvati was popular amongst the Jainas as can be seen from the fact that two more bronze of Sarasvati with the lotus and the book in her hands are also found from the Akota Hoard.⁴

In Jainism, the goddess of learning is named variously as Sarasvati, S'rutadevata, S'arada, Bharati, Bhasa, Vak-devata, Vagisvari, Vanī and Brahmi.⁵ She is regarded as the superintending deity of knowledge and learning. As S'rutadevata, she presides over the S'ruta or the preaching of the Tirthankaras and the Kevalins. The twelve principal canonical texts—the dvadasangas are regarded as the different limbs of the S'rutadevata.

The antiquity of her worship in Jainism is established from literary references found in the Bhagavati sutra, the Mahasūtra, the Dvadasaranayacakra, the Pancasaka (of Haribhadra suri), etc., and the famous Mathura image of the Kusana age.

1 Banerji, J N, *Development of Hindu Iconographs* pp 197-198

2 Shah, U P, *Iconography of the Jaina Goddess Sarasvati* *Journal of the University of Bombay* Sept, 1941 198 f, fig 1. Smith, V A, *The Jaina Stupa and other Antiquities from Mathura*, pp 55-57, pl XCIX

3 Shah, U P, *Bronze Hoard from Vasantagadh Lalitkala* no 1, pp 55 ff, fig 15

4 Shah U P *Akota Bronzes*, figs 18 33 37

5 *Abhidhana-Cintamani*, 2 155 and comm of Hemacandra on the same

The dhyanas of this goddess mostly describe a two armed, a four-armed or a multi-armed form. In art, however, we also find six-armed and eight-armed varieties of Sarasvatī images. She is white in complexion and rests on a lotus seat. When two-armed, she carries the lotus and the book.

The Vajra-Sarada of the Buddhists holds the same symbols, the *Sita-Prajnaparamita* of the Buddhists does the same. *Prajnaparamita*, the embodiment of Mahāyana Scripture of the same name, symbolised knowledge.

Munisundar suri (15th century A D) describes Sarasvatī as holding the vina and the book in her two hands and riding the swan. A sculpture on a pillar in the famous big Jaina temple at Ranakpur shows Sarasvatī standing and playing on the vina with both the hands. The swan vehicle is shown near her right foot.

The Buddhist Vajravina-Sarasvatī also holds the vina with both the hands. In Hindu iconography, Sarasvatī and Lakṣmī are shown accompanying Viṣṇu as his consorts. In such cases, Sarasvatī carries the vina with both hands. Even when she is replaced by Puṣṭi, Puṣṭi also carries the vina with two hands.

According to the Digambara writer S'ūhacandra, Sarasvatī has the peacock-vahana and holds the rosary and the book in her two hands.

In the *Sarasvatī-kalpa* ascribed to the S'vē writer Bappabhatti suri (c. 8th century A D), Sarasvatī is invoked as white in complexion and four-armed, carrying the vina, the book, the rosary of pearls, and the white lotus. In this variety, she has the swan as her vahana.

Bappabhatti gives one more form of Vagdevī showing the *varada*, the *abhaya*, the book and the lotus.

According to the Digambara writer Ekasamdhī, Vani is white, sits on the lotus, and shows the jñāna mudra, the rosary, the *abhaya* and the book in her four hands. Mallisena and Arhaddasa (both Digambara) describe the same form and add that she has the peacock as her vahana. Pandit Asadhara (Digambara) refers to her peacock vehicle but does not describe her symbols.

Two sculptures of six armed variety of Sarasvatī are known from Luna Vasahī, Abu, one with almost all symbols mutilated and another showing the lotus in two upper hands, the jñāna mudra with two middle ones, and holding the rosary and the *kamandalu* in the two lower hands. The swan is shown as her vahana.

An eight-armed form of a dancing Sarasvatī is identified on the west wall of the S'vē Jaina temple of Ajitanatha at Taranga (North Gujarat). Here the goddess shows the book, the rosary and the *varada mudra* in three right hands, and the lotus, the noose and the *varada* in three left ones. Symbols of the remaining two hands are mutilated.

A large variety of Sarasvatī is known from literature and art. This shows the great popularity of this ancient goddess amongst the Jains.

S're-Laksmi The Goddess of Beauty and Abundance

Long ago, in *Eastern Art* Vol I (pp 175 ff) Coomaraswamy discussed the Early Indian Iconography of S'ri-Laksmi which was later followed by an excellent long paper, by Dr Moti Chandra, on "*Our Lady of Beauty and Abundance, Padma-S'ri*," in *Shri Jawaharlal Nehru Abhinandana Grantha*. The cult of S'ri-Laksmi, as shown by Moti Chandra, was closely connected with the ancient Mother-goddess cult represented in old terracotta figurines and stone-rings. Moti Chandra has also shown her association with sky-going horse, *makara*, and cupid (Kamadeva, whose ensign is *makara*). In the Rgvedic times, she indicated importance, splendour and adornment, something pleasing to the eye. The word Laksmi is used in the sense of auspicious or pleasant quality. In the S'ri-sukta, S'ri and Laksmi are denomination of the same goddess who is said to be sitting or standing on the lotus (*Padma-srhita*). According to this sukta, S'ri is awakened by the roar of elephants, bathed by the elephants with golden pitchers. Mother S'ri is lotus-faced, lotus born, and darling of Visnu.

S'ri-Laksmi in the Epics is a concrete goddess with full iconographic significance. She bears on her hand a *makara* as an auspicious mark, and is the mother of Kamadeva. She is *padmalaya* and *padmahasta*.

S'ri-Laksmi retains her auspicious character in Jainism. The lustration or *abhiseka* of S'ri has been reckoned amongst the fourteen¹ auspicious dreams seen by a would-be Tirthankara's mother. The Pritidana referred to in Jaina canonical texts included images of the goddesses S'ri, Hri, Dhrti, Laksmi, Kirti, and Buddhi. In Jaina texts on cosmography S'ri and Laksmi are said to live on lotuses of extraordinary magnitude in the lakes Padma draha and Pundarika draha respectively, thus emphasizing S'ri Laksmi's association with the waters and the lotus.

When accompanied by elephants pouring water on her, S'ri-Laksmi is generally called Gaja-Laksmi, and two-armed as well as four-armed forms of this goddess are available in Jaina temples. She usually carries the lotus in two hands and the rosary and the pot in the padmasana. She is popular amongst both the Jaina sects.

Yaksas and Yaksinis²

The Yakasa cult is very ancient in India. References to Ceiyas like the Guna sila Ceiya, Purnabhadra Ce, Bahuputrika-Ce, etc in the Jaina Canonical texts are significant. The commentators rightly interpret them as shrines of yaksas (yaksa-ayatana).

1 Fourteen amongst the Svetambaras, Sixteen amongst the Digambaras

2 Yaksa worship in Ancient India, has been discussed by Dr Coomaraswamy in his *Yaksa I and II*. *Yaksa worship in Early Jaina Literature* has been discussed by Umakant Shah in *Journal of the Oriental Institute* Vol III no 1. Dr Motichandra's recent contribution on Yaksa worship published in *Bulletin of the Prince of Wales Museum* no 3 throws some more light on the problem.

and the word Jakhayayana is not unknown to the canons¹ Purnabhadra and Manibhadra are well known as ancient yakṣas

Mahavira stayed in such shrines The Aupapatika sutra gives a detailed description of the Purnabhadra Caitya, calling it ancient (porana) and visited by many persons Mahavira, obviously selected for his stay shrines of cults which were not following the vedic rituals and were, therefore non-vedic or heterodox and possibly not-Aryan in origin The description of the Purnabhadra Caitya refers to a Prthivi-s'ila-patta, soft to touch and shining like mirror, which I regard as referring to a highly polished N B P terracotta plaque Excavations at Kosam and Vaisali have demonstrated the existence of the N B P ware in the sixth century B C Thus the description of the Purnabhadra shrine visited by Mahavira is authentic and preserves genuine old tradition,²

We should, therefore, have no hesitation in regarding these Prthvi-silapatas (of the Purnabhadra Caitya description) as precursors of the Jain ayagapatas from Mathura dating from C 1st cent B C—1st Cent A D

It is but natural that when the pantheon began growing the Jains thought of introduction a yakṣa and a yakṣi, as attendants *S'asana Devatas*, who protect the samgha of a particular Jina The attendants obtained a place on the pedestal of a Jina-Image itself

Firstly a pair common to all the twenty four Tirthankars was introduced The yakṣa carried a citron and a money-bag and resembled Kubera or Jambhala The Yakṣi two-armed, carrying a mango-bunch and a child and having the lion as her vahana (mount) had as her prototypes Nonaja Nana (of the Kushana coins), Durga and Hariti

In Jaina iconography, before the Gupta age, or more correctly before the end of the fifth century A D, we do not find any attendant Yakṣi accompanying any Tirthankara, nor do we find separate sculptures of any Sasanadevata which can with confidence be assigned to a period before c 500 A D

Tirthankara sculptures which can be definitely assigned to the Gupta age are very few A headless statue of Mahavira in the Lucknow Museum, inscribed and dated in the Gupta year 113, is perhaps the only known Jaina sculpture of the Gupta age, bearing a date, discovered hitherto It does not show the Sasandadevatas on the pedestal Some finer specimens like J 104 and C 181, in the same Museum, or B 6 & B 33 in Mathura Museum, though not inscribed, can be assigned to the Gupta age or late Gupta age on the evidence of style

A seated figure of Neminatha on the Vaibhara hill, Rajgir, published by R, P Chanda, *A S I Ann Rep for 1925-26*, pp 125 ff pl lvi d, bears a fragmentary inscription, in Gupta characters, referring to Chandra Gupta (the second) This is the earliest

1 Shah, U P *Studies in Jaina Art* pp

2 For a detailed discussion, see, *Studies in Jaina Art*

specimen assignable to a fairly accurate date, showing the introduction of the cognizance of a Jina, but has no figures of Sasanadevatas

None of the Tirthankara sculptures of the Kusāna period show on their pedestals either the recognizing symbols of Jinās or the Yakṣa pair, even though Yakṣa Kubera or a two armed Yakṣi, a prototype of Ambika, were probably known and worshipped separately as Yakṣa-deva or Yakṣi devī but not as an attendant (Yakṣa) or a Sasana-devatā

The Āgama texts are silent about attendant Yakṣa pairs. Even the Kalpasūtra which could have referred to them is completely silent about Sasandevatas and the lanchanas of Jinās. Negative evidence is generally inconclusive, but since both literature and archaeology have hitherto not produced any evidence to the contrary, one can safely assume that the Sasandevatas were not evolved before c. 500 A.D.

An interesting beautiful bronze of standing Rṣabhanatha, discovered from Akota, is perhaps the earliest known Jaina image which shows Sasanadevatas accompanying a Tirthankara.

The inscription on the back of the image reads, "Om devadharmḥ=yam niv (r) tī kule Jinabhadra Vachanacharyyasya," and is written in the Brahmi script of c. 550 A.D. Since on the evidence of Kahavali, Vachanacharya, Divakara, Kṣamasramana Vadi etc., are ekarthavacī terms, Jinabhadra Vachanacharya of the inscription can be identified with Jinabhadra Gaṇi Kṣamasramana.

Now, in this bronze we find a Kubera like Yakṣa and a two-armed Ambika shown as attendant Yakṣa and Yakṣi of Rṣabhanatha. I have shown elsewhere that at Ellora, and other places we find only this Yakṣa pair. In sculptures and bronzes at least up to about the end of the ninth century A.D., we find only this pair. I have also shown that the pair accompanies several Tirthankaras like Rṣabhanatha, Parśvanatha and Mahāvira, even though in later literature and art, the Kubera-like Yakṣa and Ambika are Sasanadevatas of Neminatha only. It is quite clear that before circa ninth century A.D., the different pairs of Sasanadevatas were not evolved or at least they were not popular.

The period of transition from the Gupta age to the middle ages, i.e. from the end of the sixth century A.D. to c. 11th century A.D. is a period of new impetus to Tantrism in all the three main Indian sects, namely, Hinduism, Buddhism and Jainism. This brought into existence worship of new deities and additions to the existing number of iconographic varieties of old ones. The new activity continued even up to at least the thirteenth century A.D. which period (6th-7th to 13th century A.D.) has witnessed temple-building activity on a large scale all over India. The earlier simplicity of forms in architecture and sculpture was replaced by complex forms overlaid with ornamental details. Gods and Goddesses who had two or four arms multiplied so much so that we have conceptions of deities like the thousand-arm Avalokiteśvara.

The different sects vied with one another in the race for multiplication of their respective pantheons and mystifying their rituals with complex details. Jainism, which has shown greater conservatism than other sects in preserving their *ācāra-vidhi*, was also obliged to introduce new deities (though, of course, subordinate to the Tirthankaras), or to compose Tantric works like the *Jvālīnī-kalpa* or the *Bhairava-Padmāvatī-Kalpa*. The *Achāra-Dinakara* of Vardhamāna Suri is a product of this spirit, and was composed in 1468 V S (1411 A D). The *Nīrvānakalikā* composed by another Pādalipta in C 1000-1025 A D, in the mediaeval period but ascribed to the earlier Pādalipta-suri, and the *Pratisthāsārodhara* of Āsādhara were also composed under this influence.

It was in the beginning of this transitional age that the first Yakṣa-pair Kubera-like Yakṣa whom I propose to address tentatively as Sarvānubhūti invoked in the Pañca-Pratī-kramana, and two-armed Ambikā made their first appearance as the attendant Yakṣa pair *par-excellence*, common to all the Tirthankaras. Early specimens of Ambikā, hitherto known, came from the Meguti temple, Athole, in the Dharwar district,² Mahudi on the Sabarmati, North Gujarat,³ Dhānk in Saurashtra,⁴ or on sculptures numbered B 78 and B 75 in the Mathura Museum.⁵ But these belonged to an age not earlier than the seventh century A D. The discovery of the Akota hoard pushed back the introduction of Ambikā Yakṣi in Jainism to at least the sixth century A D as evidenced by a bronze of Ambikā with an inscription assignable to C 550-600 A D, and by the bronze of Rsabhanatha installed by Jinabhadra,⁶ discussed above, both the bronzes belonging to the Akota hoard. The earliest descriptions of the two-armed Ambikā known hitherto, came from the *Caturvimsatikā* of Bappabhatti Suri⁷ (c 800-895 V S) and the *Harivamśa*⁸ of Jinasena (783 A D). Jinasena also refers to Apraticakra in the same verse in which Ambikā is referred to. But since Apraticakra is known as a Vidyadevi in ancient Jaina texts, it is not certain that in the age of

1 See प्रतिक्रमण सूत्र with प्रबोधटीका, Vol. III P 170. Also cf U P Shriv, *A female Chauris-Bearer From Akota*, *Bulletin of the Prince of Wales Museum*, no 1.

2 Cousens, H., *Chalukyan Architecture*, Pl IV. The sculpture is assignable to the seventh century A D.

3 *Annual Report, Department of Archaeology, Baroda State 1939*, pp 6 ff, and plate.

4 H D Sankalia, 'Earliest Jain Sculpture in Kathiawar' *Journal of the Royal Asiatic Society, London*, July 1939 pp 426 ff. In an article in the *Jain Satya Prakasa* (Gujarat Ahmedabad), Vol IV nos 1-2, Dr Sankalia tries to give them an early age, but the reliefs are certainly not earlier than c 7th century A D.

5 Vogel's *Catalogue of Sculptures in the Mathura Museum*. A seventh century relief is also found at Chitral in the old Travancore State (now Kerala) see, *Buddha and Jaina Vestiges in the Travancore State*, *Travancore Archaeological Series* II part 9, pp 115 ff, pl V fig 2.

6 *Journal of Indian Museums*, Vol VIII pp 50 ff, fig.

6a See U P Shah *Akota Bronzes*, fig 11.

7 *Caturvimsatikā*, ed by H R Kapadia pl 143 162.

8 *Harivamśa*, (M D Granthamala, Bombay) Vol II, Sarga 66, v 44.

Harivamsa, Cakresvari was already introduced as the Sāsana-Yaksi of Rsabhanatha. There is no sculpture of this age showing Cakresvari as the attendant Yaksi of Rsabhadeva.

Earlier references to Ambika come from the *Lalitavistara-tika* of Haribhadra Suri. An Amba-Kusmandi Vidya has been referred to by the same writer in his tika on the *Avasyakaniryukti*, V 931, (p 411). In both these cases, however, neither the vahana nor the symbols are described.

But a still earlier reference is from a Ms of *Visesavasyaka-Mahabhasya* with *Ksamasramana-Mahattariya*-tika recently discovered by Agamaprabhakara Muni Shri Puṇyavijayaḥ which seems to settle the age of the introduction of Ambika Yaksi. This *Ksamasramana-Mahattariya*-tika gives the following reference on folio 226 —

यस्मिन्मन्त्रदेवता स्त्री सा विद्या अम्बाकुम्भाण्डयादि ।

Here Amba-Kusmandi is referred to as a Vidya. But since we do not find Amba or Kusmandi in the list of the sixteen chief Vidyas it is very likely that this refers to the Vidya-Sadhana of the same goddess Ambika which accompanied the different Tirthankaras and which later came to be worshipped as the Sasanadevata of Neminatha.

Thus we obtain both literary and archaeological evidence for Ambika, assignable to the sixth century A D. No earlier evidence is known hitherto. It is also interesting to note that both these evidences are associated with Jinabhadra Gani Ksamasramana. We might therefore, safely say that Ambika Yaksi was introduced in Jaina worship sometimes in the sixth century A D or at the earliest in c 500 A D. It is not possible to push back this upper limit of the introduction of Ambika in the present stage of our knowledge, since all Tirthankara sculptures assignable to an age prior to c 500 A D do not show any attendant Yaksa pair nor do we find any loose sculptures of Ambika which can be placed before c 500 A D.

But when were the 24 Yaksas and Yaksinis introduced? The earliest list of these sasanadevatas is obtained from the *Abhidhana-Cintamani* of Hemacandra and their iconographic forms are given in the *Trisastisaakapurascaritra* of the same writer. The *Nirvanakalika* of Padaliptra, ascribed to the famous Padaliptracharya of c 2nd century A D, also gives such lists. As the *Pravacanasaradhara*-tika (V S 1248) refers to it, the lower limit for *Nirvanakalika* is 1191 A D. The work however seems to have been composed in the eleventh or twelfth century A D. The colophon shows that the author belonged to the Vidyadhara-kula and the work was composed by Padaliptra, grandpupil of Sangamasimha. A Sangamasidhamuni died by fasting on Mt Satrunjaya and his pupil installed an image of Pundarika Ganadhara in his teacher's memory in V S 1064. A Sangamasimha composed a hymn which referred to the Vimala Vasahi

वेदावृत्यकराणां प्रवचनार्थं व्यापृतमवावता यदम्बाकुम्भाण्डो-मार्दीना शान्तिकराणां । *Lalitavistara* p 10

at Abu, erected in V S 1088. The teacher of the author of *Nirvanakalika* was possibly one of these two Sangamāsīṃhas. The treatment of the different sections of *Nirvanakalika*, e.g., the *Ekasītipadavastu* shows that the work belongs to an age of Brahmanical influence in the Jaina Tantra. The work is assignable to c 1000—1025 A D.

The Prākṛit text *kaḥāvalī* is supposed to be a work of one Bhadresvara Sūri who lived in the 12th century A D. But the language of this work betrays peculiarities of the language of the churnis. I have shown in a separate article in *Jaina Satya Prakāśa*, Vol. XVII no 4 (January, 1959), pp 90-91, that the work is earlier than the 12th century A D. In this work, in the *Sthavirāvalī* portion, we find —

जो उण मल्लवाई व पुण्वयावगाही खमापहाणो समणो सो खमासमणो नाम जहा घासी
सपय देवलोय गधो जिणभइ (इ) गणि खमासमणो ति रयियाइ च तेण विसेसावत्सय-विसेसावई-
सत्त्वाणि जेसु केवलनाणवसणवियारावसरे पयडियाभिप्पाओ सिद्धसेन दिवांयरो ।

Thus the author of *Kaḥāvalī* cannot be far removed in from Jinabhadra Gaṇī amasramana by about six centuries, if he talks of Jinabhadra as one who was lately (recently or better 'now') dead. Jinabhadra being very famous, at the most an author writing about a couple of centuries later can use the word *sāṃpratam* ('now') for him. This would mean that *Kaḥāvalī* was originally composed in a period not later than the eighth century A D.

This work refers to the *Sāsanadevatās* in the portions dealing with the lives of the different Tīrthaṅkaras. This would show that in c 8th century A D, the twenty four different *Śāsanadevatās* were already introduced in Jain worship. Archaeological evidence known hitherto does not support the conclusion. No sculpture from any part of India assignable to this age shows the different Yaksīs, or Yaksinīs. The only early sets of the different Yaksīs, known hitherto, come from the Navamuni cave, Orissa, and the Temple No 12, Devagadh fort Madhya Pradesh. The Navamuni cave is assigned to the ninth century A D and the reliefs probably belong to the same age or are slightly later. The Devagadh set bears inscribed labels, the characters of which are roughly assigned to c 9th-10th century A D. We might, therefore, say that the earliest known archaeological evidence for the 24 different Yaksīs does not date prior to the ninth century A D.

If the passages of the *Kaḥāvalī*, referring to different *Sāsanadevatās* are genuine, then either we accept that the *Śāsanadevatās* were introduced in c 8th century A D or that the *Kaḥāvalī* dated from the 9th rather than the 8th century A D, we might arrive at a tentative compromise by assigning *Kaḥāvalī* to c 800 A D.

It must however be acknowledged that the different Yaksīs did not become popular in temple worship before c 1000 A D and even later. This is proved by the fact that on a number of pedestals of Tīrthaṅkara sculptures in the different cells at Delvada, Mt Abu, and in the Jaina shrines at Kumbhariya, we find Ambika (2 or 4

armed) and 2 or 4 armed Yakṣa, either like Kubera, (Sarvānubhūti) or evolved from the form of Kubera. This is in fact a stage in the evolution of the worship of twenty four different Śaśanadevatās. The practice lineered on even after Hemacandra (who refers to quite different forms) as proved by the archaeological evidence of Abu and Lal Bahari noted above.

At Devagadh the following stages are marked. One replaced the old Yakṣi (Ambika) for Tīrthaṅkaras other than Neminātha and inserted a two armed Yakṣi showing *abhaya* (or *varada*) *mudra* and a pot or a citron, the other was the evolution of all the twentyfour different Yakṣis with a different iconography and new names as in Temple no. 12. In this set some forms are of better workmanship than others. Each Yakṣi is represented as standing on a separate slab and above her is a figure of a Jina whose Śaśanadevatā she is supposed to be. Names of the Jina as well as his Yakṣi are of the same age as the sculptures since it is difficult to assign a roughly accurate date either to the sculptures or to the Devanagari characters of the labels, the characters being in a stage of evolution which still awaits scientific palaeographical study. But they may tentatively be regarded as of the same age, c. 950 A.D. or a little earlier.

The Tiloyapannatti gives a list of twentyfour Yakṣis, the names being different from the lists of the Devagadh set or of the Pratishhasaroddhara. The age of this portion of the Tiloyapannatti is uncertain and the list is probably later than the time of the original Tiloyapannatti. The reference to Balacandra Saiddhanika in Tiloyapannatti also suggests the same thing.

The following comparative tables showing names of the twenty four Yakṣis according Devagadh Temple 12 set (DT), Tiloyapannatti (TP), Pratishhasaroddhara (PS) and Hemacandra's Tribastisalakapurusacaritra (HT) may be useful —

Jaina	DT	TP	PS	HT
1. Rsabhanatha	Cakresvari	Cakresvari	Cakresvari	Cakresvari
2. Ajitanatha	—	Rohini	Rohini	Yakṣi
3. Sambhava	—	Prajnapati	Prajnapati or Namra	Dantika
4. Abhinandan	Sarasvati	Vajrasrakhalā	Vajrasrakhalā or Dantika	Yakṣi
5. Sumati	—	Vairāṇkya	Kṛpāśakti or Mohini	Yakṣi
6. Padmaprabha	Sulocana	Apraticakra	—	Yakṣi
7. Suparvā	—	Purusadatta	Kālī or Yāmanā	Yakṣi
8. Candraprabha	Sumati	Manojagā	Jyotiṣa	Yakṣi
9. Puṣpadanta	Bahurupa	Kālī	Yakṣi	Yakṣi

Sr No	Jama	DT	TP	PS	HT
10	Śīṭala.	Śrīyadevī	Jvālāmālinī	Māhavi or Cāmunda	Asokā
11	Śreyāmsa.	Vahni-Devī	Mahākālī	Gaurī or Gomedhalī	Mānavī
12	Vāsupūjya	Abhogarohinī	Gaurī	Gandhārī or Vinyurhmālinī	Candā
13,	Vimāla.	Sulakṣana	Gandhārī	Vairoṭī Vidyādevī	Viditā
14	Ananta.	Anantavīryā	Vairoṭyā	Anantamālī Kumbhīnī	Ankuśā
15	Dharma.	Surakṣita	Anantamatī	Mānasī- Phrabhartā	Kundarpā
16	Śānti.	Śrīyadevī or Anantavīryā	Mānasī	Mnhamānasī- Kandarpa	Nīrvāṇī
17	Kunthu.	Arakarabhī(?)	Mahāmānasī	Jayā- Gandhārīnī	Balā
18	Ara.	Tārādevī	Jayā	Tārāxatī- Kālī	Dhārīnī
19	Malī	Bhūmādevī	Vijaya	Aparājītā	Vairoṭyā (Dharpna- -priyā)
20	Munisuvrata	—	Aparājītā	Bahurūpīnt- Sugandhīnī	Naradattā
21	Namī.	—	Bahurūpīnī	Cāmudā	Gandharī
22	Nemī.	Ambāyikā	Kusmāṇḍīnī	Kusumamohīnī Āmra-Kus- māṇḍīnī	Ambikā
23	Pārsva	Padmāvatī	Padmā	Padmāvatī	Padmāvatī
24	Mahāvīra	Aparājītā	Siddhāyīnī	Siddhāyīnī	Siddhāyikā

It may be noted that in the above table Hemachandra represents the Svetāmbara tradition, the rest represent Digāmbara traditions

At Pithaura, Nagod State, is a shrine of Pattanī-devī, where the godeess Ambika is accompanied by small figures of the other 23 Yakṣinis on the three sides. The names of these Yakṣinis are 1 - Bahurūpīnī, Cāmudā, Sarasvatī, Padmavatī, Vijayā, Aparājītā Mahāmanasī, Anantamatī, Gandhārī, Mānasī, Jvālāmālinī, Bhausi ? Vajrasṛṅghalā, Bhānujā (?), Bahinī (?) Obviously, the small inscribed labels

1 Annual Report, Western Circle Arch Survey of India, for the year ending 1920

armed) and 2 or 4 armed Yakṣa, either like Kubera, (Sarvānubhūtt) or evolved from the form of Kubera. This is in fact a stage in the evolution of the worship of twenty four different Śāsanadevatās. The practice lingered on even after Hemacandra (who refers to quite different forms) as proved by the archaeo-logical evidence of Abu and Kumbharia noted above.

At Devagadh the following stages are marked. One replaced the old Yakṣī (Ambika) for Tīrthan̄karas other than Nemīnātha and inserted a two armed Yakṣī showing *abhaya* (or *varada*) *mudra* and a pot or a citron, the other was the evolution of all the twentyfour different Yakṣīs with a different iconography and new names as in Temple no 12. In this set some forms are of better workmanship than others. Each Yakṣī is represented as standing on a separate slab, and above her is a figure of a Jina whose Śāsanadevatā she is supposed to be. Names of the Jina as well as his Yakṣī are of the same age as the sculptures since it is difficult to assign a roughly accurate date either to the sculptures or to the Devanagari characters of the labels, the characters being in a stage of evolution which still awaits scientific palaeographical study. But they may tentatively be regarded as of the same age, c 950 A D or a little earlier.

The Tiloyapannatti gives a list of twentyfour Yakṣīs, the names being different from the lists of the Devagadh set or of the Pratisthasaroddhara. The age of this portion of the Tiloyapannatti is uncertain and the list is probably later than the time of the original Tiloyapannatti. The reference to Balacandra Saiddhantika in Tiloyapannatti, also suggests the same thing.

The following comparative tables showing names of the twenty four Yakṣīs according Devagadh Temple 12 set (DT), Tiloyapannatti (TP), Pratisthasaroddhara (PS), and Hemacandra's Trisastisalakapurusacaritra (HT) may be useful —

Jaina	DT	TP	PS	HT
1 Rsabhanatha	Cakresvari	Cakresvari	Cakresvari	Cakresvari
2 Ajitanatha	—	Rohini	Rohini	Ajita
3. Sambhava	—	Prajnapati	Prajnapati or Namra	Duritari
4 Abhinandana	Sarasvati	Vajrasrn- khala	Vajrasrn- khala or Durtari	Kaliga
5 Sumati	—	Vairankusi	Khadgavara or Mohini	Mahakali
6 Padmaprabha	Sulocana	Apraticakra	—	Syama
7 Suparsva	—	Purusadatta	Kali or Manavi	Santa
8 Candra- prabha	Sumalini	Manovega	Jyalmi	Bhrukuti
9 Puspadanta	Bahurupi	Kali	Mahakali- Bhrukuti	Sutaraka

Sr No	Jama	DT	TP	PS	HT
10	Śrāla.	Śrīyadevī	Jvālāmālīnī	Māhavi or Cāmundā	Aśoka
11	Śreyāmsa.	Vahnī-Devī	Mahākālī	Gaurī or Gomadhakī	Mānavī
12	Vāsupūjya	Abhogarohiṇī	Gaurī	Gandhārī or Vinyurhmālīnī	Caṇḍā
13,	Vimala.	Sulakṣana	Gandhārī	Vairotī	Viditā
14	Ananta.	Anantaviryā	Vairotiyā	Vidyādevī	
15	Dharma.	Surakṣita	Anantamatī	Anantamālī	Ankusa
16	Śāntī.	Śrīyadevī or Anantaviryā	Mānasi	Kumbhīnī	Kundarpā
17	Kunthu.	Arakarabhī(?)	Mahāmānasi	Phrabhartā	Nirvāṇī
18	Ara.	Tārādevī	Jayā	Kandarpa	Balā
19	Malh	Bhīmādevī	Vijaya	Jayā-Gandhārinī	Dhārīnī
20	Munisuvrata	—	Aparājitā	Tārāxatī-Kālī	Vairotiyā (Dharpna-priyā)
21	Namī.	—	Bahurūpīnī	Aparājitā-	Naradattā
22	Nemī.	Ambāyikā	Kuṣmāṇḍīnī	Bahurūpīnī	Gandhārī
23	Pārśva	Padmāvatī	Padmā	Cāmudā	Ambikā
24	Mahāvīra	Aparājitā	Siddhāyīnī	Kusumamolīnī	
				Āmra-Kuṣmāṇḍīnī	
				Padmāvatī	Padmāvatī
				Siddhāyīnī	Siddhāyikā

It may be noted that in the above table Hemachandra represents the Svetāmbara tradition, the rest represent Digambara traditions

At Pithaura, Nagod State, is a shrine of Pattanī-devī, where the godeess Ambika is accompanied by small figures of the other 23 Yakṣiṇīs on the three sides. The names of these Yakṣiṇīs are 1 - Bahurūpīnī, Cāmudā, Sarasvatī, Padmavatī, Vijayā, Aparājitā Mahāmanasi, Anantamatī, Gandhārī, Mānasi, Jvālāmālīnī, Bhausi ? Vajrasṛṅghalā, Bhānujā (?), Bahīnī (?) Obviously, the small inscribed labels

armed) and 2 or 4 armed Yaksas, either like Kubera, (Sarvānubhūtt) or evolved from the form of Kubera. This is in fact a stage in the evolution of the worship of twenty four different Śaśanadevatās. The practice lingered on even after Hemacandra (who refers to quite different forms) as proved by the archaeological evidence of Abu and Kumbharia noted above.

At Devagadh the following stages are marked. One replaced the old Yakṣī (Ambika) for Tīrthankaras other than Neminātha and inserted a two armed Yakṣī showing *abhaya* (or *varada*) *mudra* and a pot or a citron, the other was the evolution of all the twentyfour different Yaksīs with a different iconography and new names as in Temple no 12. In this set some forms are of better workmanship than others. Each Yakṣī is represented as standing on a separate slab, and above her is a figure of a Jina whose Śaśanadevatā she is supposed to be. Names of the Jina as well as his Yakṣī are of the same age as the sculptures since it is difficult to assign a roughly accurate date either to the sculptures or to the Devanagari characters of the labels, the characters being in a stage of evolution which still awaits scientific palaeographical study. But they may tentatively be regarded as of the same age, c 950 A D or a little earlier.

The Tiloyapannatti gives a list of twentyfour Yaksīs, the names being different from the lists of the Devagadh set or of the Pratisthasaroddhara. The age of this portion of the Tiloyapannatti is uncertain and the list is probably later than the time of the original Tiloyapannatti. The reference to Balacandra Saiddhantika in Tiloyapannatti, also suggests the same thing.

The following comparative tables showing names of the twenty four Yaksīs according Devagadh Temple 12 set (DT), Tiloyapannatti (TP), Pratisthasaroddhara (PS), and Hemacandra's Trisastisalakapurusacaritra (HT) may be useful —

Jaina	DT	TP	PS	HT
1 Rsabhanatha	Cakresvari	Cakresvari	Cakresvari	Cakresvari
2 Ajitanatha	—	Rohini	Rohini	Ajita
3. Sambhava	—	Prajñapti	Prajñapti or Namra	Duritari
4 Abhinandana	Sarasvatī	Vajrasr- khala	Vajrasr- khala or Duritari	Kalga
5 Sumati	—	Vairankusi	Khadgavara or Mohini	Mahakali
6 Padmaprabha	Sulocana	Apraticakra	—	Syama
7 Suparsva	—	Purusadatta	Kali or Manavi	Santa
8 Candra- prabha	Sumalini	Manovega	Jvalini	Bhrukuti
9 Puspadanta	Bahurupi	Kali	Mahakali- Bhrukuti	Sutaraka

Sr No	Jaina	DT	TP	PS	HT
10	Śīṭala.	Śrīyadevī	Jvālāmālīnī	Māhavi or Cāmundā	Aśokā
11	Śreyāmsa.	Vahni-Devī	Mahākālī	Gaurī or Gomedhakālī	Mānavī
12	Vāsupūjya	Abhogarohiṇī	Gaurī	Gandhārī or Vinyurhmālīnī	Caṇḍā
13.	Vimala.	Sulaksana	Gandhārī	Vairotī Vidyādevī	Viditā
14	Ananta.	Anantaviryā	Vairotyā	Anantamālī Kumbhīnī	Ankusā
15	Dharma.	Surakṣita	Anantamatī	Mānasi- Phrabhartā	Kundarpā
16	Śānti.	Śrīyadevī or Anantaviryā	Mānasi	Mhāmānasi- Kandarpa	Nirvāṇī
17	Kunthu.	Arakarabhī(?)	Mahāmānasi	Jayā- Gandhārīnī	Balā
18	Ara.	Tārādevī	Jayā	Tārāxatī- Kālī	Dhārīnī
19	Mallī	Bhāmādevī	Vijaya	Aparājītā-	Vairotyā (Dharpna- -priyā)
20	Munisuvrata	—	Aparājītā	Bahurūpīnī- Sugandhīnī	Naradattā
21	Namī.	—	Bahurūpīnī	Cāmudā Kusumamolīnī	Gandharī
22	Nemī.	Ambāyikā	Kuṣmāṇḍīnī	Āmra-Kus- māṇḍīnī	Ambikā
23	Pārsva	Padmāvati	Padmā	Padmāvati	Padmāvati
24	Mahāvīra	Aparājītā	Siddhāyīnī	Siddhāyīnī	Siddhāyikā

It may be noted that in the above table Hemachandra represents the Savermbara tradition, the rest represent Digambara traditions

At Pithaura, Nagod State, is a shrine of Pattanī-devī, where the godeess Ambika is accompanied by small figures of the other 23 Yaksinis on the three sides. The names of these Yaksinis are 1 - Bahurūpīnī, Cāmudā, Sarasvatī, Padmavati, Vijayā, Aparājītā Mahāmanasi, Anantamatī, Gandhārī, Mānasi, Jvālāmālīnī, Bhausi ? Vajrasrīkhalā, Bhānujā (?), Bahinī (?) Obviously, the small inscribed labels

could not be read properly, but the list seems to be generally akin to the list at Tiloyapannatti which seems to present a stage between the Deogarh set and the Pratisthasāroddhāra. At Deogarh, a four-armed loose sculpture of Yakṣi Sarasvatī and another of Sumālīnī are also obtained. Since both are dated in the year 1070 A D, it may be presumed that the Deogarh Temple No. 12 set is earlier than 1070 A D. The list of Yaksas and Yaksinis given by the TP cannot be assigned to the original TP as suggested by the learned editor. The original text has definitely undergone certain additions and its evidence has to be treated with caution.

Literary traditions of both these sects, show that by c. 12th century A.D., the lists of the various Yaksinis were finalised in both the Jain sects.

It is noteworthy that in the Digambara lists of Āśādhara and others, names of some of the Yaksinis seem to have been borrowed from the sixteen principal Vidyadevis since the lists of Vidyadevis are earlier in age, the above conclusion is inevitable.

The evolution of the iconography of yakṣi Padmavatī a snake-goddess is equally interesting. Firstly, in all early representations of Pars'vanatha, before c. 900 A D, she hardly figures as the yakṣi of this Jina. Along with Dharanendra, she is known as a snake-deity standing and adoring Pars'vanatha or holding an umbrella over the head of Pars'vanatha. Scenes of attack (*upasarga*) by Kamatha on Pars'vantha during the latter's meditation, are very popular in the Deccan in the Jain caves at Elūra, Dharas'iva, etc., and even further south at Chitharal, Vallimalai, Kalugumalai, and so on. In all these representations, Dharanendra is shown as protecting Pars'vanatha with his snake-hoods and adoring him, along with his queen Padmavatī. It is indeed surprising to find that in the canonical lists of chief Queens of Dharanendra the name of Padmavatī is not mentioned at all. It is, therefore, difficult to label this attendant queen of Dharanendra as Padmavatī in the representations at Elūra etc. (She may be Varotya).

Varotya the thirteenth Jain Mahavidya is an earlier Jain snake-goddess. Lists of Mahavidyas are definitely earlier than the hitherto known lists of the 24 different Jain Yaksas and Yaksinis and the ancient Jain monk Ārya Nandīla is associated with the worship of Varotya in Jain traditions. Very probably, the snake-goddess in the Elūra relief was known as Varotya.

Padmavatī gradually replaced Varotya in popular worship during the medieval period from c. 1000 A D. Next to Ambika, she is the most popular yakṣi and a snake-deity, but her role in the Jain Tantra is greater than that of the Ambika. Tantric texts like the Bhairava-Padmavatī-kalpa, Adbhuta-Padmavatī-kalpa etc., were composed. Four-armed, she usually carries, the lotus, the goad, the noose, etc. and rides on a composite mythical animal called Kukūṭa-Sarpa.

Cakres'vari, the yaksini of the first Tirthankara Rsabhanatha is also a later goddess, for in all earlier representations, attending c. 900 A.D., it is Ambika who figures as the yaksini of Rsabhanatha and all other Tirthankaras (cf. the image installed by Jinabhadra Vacanacarya from the Akota Hoard). Her iconography shows close similarity with that of the Hindu Vaisnavi. Cakres'vari Yaksi invariably carries the *Cakra* and shows in the other arms, the conch, the *varada mudra* the disc, etc. Like Vaisnavi she rides on the eagle.

It is often difficult to differentiate between images of Cakres'vari the Yakshi and Cakres'vari or Apraticakrā the Vidyadevi, if the goddess is not accompanied by the figure of a Jina (either on her crown or above the pedestal). Apraticakrā, the Vidyadevi is earlier in origin than the yaksi of the same type.

Siddhayika replaced Ambika as the Yaksi of Mahavira, during the process in which separate yaksas and yaksinis were evolved for each Jina. Though she is regarded as one of the four principal yaksinis, she could not become so popular as the other three yaksinis namely Cakresvari, Padmavati and Ambika. In the Svet traditions, Siddhayika usually shows the book, the Vira, the abhaya or varada and citron in her four hands and rides the lion. In the Digambara tradition she shows the book and the varada or abhaya when two-armed. The lion is her vahana.

A list of the later yaksas of the 24 Tirthankaras, according to the Svetambara and Digambara traditions, is attached herewith. Space does not permit us to refer to the iconographic peculiarities of each of these deities. It may however be noted that names of some of these yaksas are interesting. Gomukha, the cow-faced yaksa of Rsabhanatha has his parallel in Nandi or Nandikesvara, the mount and attendant of the Hindu Siva. There are Jaina yaksas like the Sanmukha-yaksa, the Brahma-yaksa, the Catur-mukha-yaksa, the Is'vara-yaksa and so on which obviously betray later attempts to placate Hindu gods in Jaina worship.

Tirthankara	Yaksa (S've)	Yaksa (Dig)
1 Rsabhanatha	Gomukha	Gomukha
2 Ajitanatha	Mahayaksa	Mahayaksa
3 Sambhavanatha	Trimukha	Trimukha
4 Abhinandana	Yaksasvara or Isvara	Yaksasvara
5 Sumatinatha	Tumburu	Tumburu
6 Padmaprabha	Kusuma	Kusuma or Puspa
7 Suparsvanatha	Matanga	Matanga or Varanandi
8 Candraprabha	Vijaya	Syama or Vijya
9 Suvidhinatha	Ajita	Ajita
10 Sitalanatha	Brahma or Brahmā	Brahma or Brahmesvara

11 S'reyamsanatha	Isvara or Manuja or Yaksaraja	Isvara
12 Vasupujya	Kumara	Kumara
13 Vimalanatha	Saṃmukha	Saṃmukha or Caturmukha or Karttikeya
14 Anantanatha	Patala	Patala
15 Dharmanatha	Kinnara	Kinnara
16 Santinatha	Garuda	Garuda or Kimpurusa
17 Kunthunatha	Gandharva	Gandharva
18 Aranatha	Yaksendra	Khendra or Jaya
19 Mallinatha	Kubera	Kubera
20 Muenisuvrata	Varuna	Varuna
21 Naminatha	Bhrukuti	Bhrukuti or Vidyatprabha
22 Nemnatha	Gomedha	Gomedha or Sarvanha
23 Pars'vanatha	Parsva or Manuja	Pars'va or Dharana
24 Tahavira	Matanga	Matanga

Gomukha, the yaksa of the first Tirthankara Rsabhanath, is cow-faced and reminds us of Nandi the vahana of Siva. Rsabhanatha himself is sometimes shown with a jata overhead of hair-locks falling on shoulders from the back and in such cases he obtains comparison with the Hindu Siva who is Nandi-vahana. In his two-armed variety Gomukha carries the cirton and the bag in the Digambara and the Svetambara traditions and rides the elephant. When four-armed, he shows symbols like the varada, the rosary, the cirton, and the goad. Sometimes the rosary and the citron are replaced by the goad and the money-bag. The vahana is generally the elephant but occasionally the bull also. In the Digambara tradition the symbols of the four-armed variety are generally the lotus, the cirton, the money bag, and the *abhaya* or *varada mudra*, while bull is more common as his vahana.

Gomedha, the yaksa of Nemnatha, is generally six-armed and rides on the man according to Svetambara and Digambara texts, but the latter also refer to a four-armed variety with the elephant vehicle.

The Yaksa of Parsvanatha usually rides on the tortoise vehicle and shows the cirton and the money-bag when two armed, in both the traditions. When four-armed, he shows symbols like, the snake, the citron, the *nakula* and the snake or the mace in the Svetambara traditions, and shows symbols like the snake, the snake, the noose, and the *varada* or the goad, the noose, the *abhaya* and the citron in his four arms according to the Digambara traditions. He often has one or more snake-hoods overhead. He is called Parsva in the Sve tradition and Dharana in the Digambara tradition.

The yakṣa of Mahāvira rides the elephant and is generally two-armed in both the sects. He shows the citron and *nakula* or the staff according to the Śvetāmbara tradition and the fruit or the pot and the *varada* or the *abhaya* in the Digāmbara tradition. He is sometimes represented four armed or six-armed amongst the Digambaras, and shows the *anaghi-mudra* or carries the *dharma-cakra* with two hands.

Since Rsabhanatha, Neminātha, Pārśvanātha and Mahāvira are amongst the more popular Tīrthankaras in Jaina worship we have given here some details of the iconography of their yakṣas and yakṣiṇīs.

It may be noted that over and above these yakṣas, worshipped as attendants of the Tīrthankaras, yakṣa Vaisramaṇa or Kubera as one of the Lokapālas of Śakra, presiding over the northern quarter, also finds a place in the Jaina pantheon and worship.

Comparisons of the different Jaina yakṣas and yakṣiṇīs with some deities of the Buddhist and Hindu pantheon would be highly interesting. It will be seen that the Jaina lists contain names which are distinctly Hindu, for example, Brahma-Yakṣa, Nandi, Kumara, Saṁmukha, Varuna Īvara, Canda, Chānuṁḍa, Kālī, Mahakālī and Gaurī. The iconography, however, as described in the Jaina and Hindu texts, often differs, but the borrowings are unmistakable. Sometimes the Hindu name is retained, sometimes the Hindu iconographical traits with a different name are marked out. In the latter type of borrowing, sometimes both the Hindus and the Jains might have borrowed or evolved a form from the earlier common heritage of gods and goddesses worshiped in India. Since the Jaina lists are comparatively later, the conclusion that in some of the above cases the Jains have borrowed from the Hindus, is justified.

Of Buddhist influence we have a few cases only, in Taradevī, Vajrasṛṅkhala and Vajrankusa, etc.

Why was this borrowing done? To obtain a following, to attract the people into its fold, a sect had to show the superiority of its deities over the deities of the other, sects. Mahāyāna Buddhism did this by showing their gods trampling over or riding the Hindu gods, the Jains were not so cruel or discourteous and they were satisfied with assigning a subordinate position to the Hindu deities by making them yakṣas and attendant yakṣas and yakṣiṇīs. It is impossible for a sect to gather strength without incorporating in one form or the other the beliefs and practices of the masses. Sometimes this process is not deliberate but is the inevitable result of the human tendency to continue older beliefs and practices. The Jains, as the march of history through the ages shows us, had to meet strong Śaivite opposition which made it necessary for them to show the superiority over those of the Hindus. Sometimes

the Tirthankara was to be practically the same as the highest divinity of the other faith, for example, Rsabhanatha was hailed as Isana, Vamadeva, Tatpurusa or Aghora as has been done by the author of the Ādipurana in the 8th century A D. The Vedic Indra was assigned the function of celebrating the different *Kalyanakas* (Auspicious events of the Tirthanakaras) But the idea of an Indra as a ruler of gods was extended and as many as sixty-four Indras grew up among whom Isanendra is noteworthy. Sakra or Saudhramendra is clearly the Vedic Sahaśraśa Indra while the description of Isanendra shows that he is none else than Śiva. At a later stage the Bhairavas and Yoginis and even Ganesa came to be included in Jaina worship.

The Sixteen Jaina Mahavidyas

The sixteen Mahavidyas form a group of Tantric goddesses worshipped both by the Savetambara and Digambara Jaina sects. Jaina traditions speak of as many as 48,000 vidyas out of which sixteen are reported to be the chief ones. Texts providing the *Sadhana-vidhi* of each of these sixteen vidyas are not yet traced, though *Sandhanavidhis* for a few are known, but belief in Mahavidyas seems to be ancient.

Both the Buddhist and the Jaina sources demonstrate the popularity of spells, magic, mantras, vidyas, science of divination, supernatural powers etc in the time of Buddha and Mahavira. Alms obtained through the supernatural powers of mantra and vidya are prohibited for monks, in the Jaina canonical texts. These texts refer to vidyas like *antadāhanī*, *utpatanī*, *jāngolī-vijā* (against snake-bites and poisons), the *matanga-vidya* (for telling past history) and so on. Vardhamana-vidya, still popular, is an ancient Vidya of which *Sadhana-vidhis* are available.

The Nisitha-Bhasya refers to two vidyas namely, *Gaurī* and *Gandharī*, which according to the Brhat-Kalpa Bhāṣya are *Matanga Vidyas*.

The earliest known Jaina accounts of the origin and worship of Vidyadevis and Vidyadharas are available in the Vasudevahindī (c 400 A D),¹ and in the Paumacariyam of Vimalasūri. Elaborate accounts of Nami and Vinami founding two groups Vidyadhara cites on the slopes of Vaitadhyā mountain are also available in the Āvasyaka-cūṛṇī and the Āvasyakatika of Haribhadra sūri, in the Caupanna maha-purisa-cariyam (868 A D) of Śīlaka the Trisastisalakapurasa-caritra of Hemacandra (c 1100-1167 A D), in Digambara work Harivamsa of Jinasen (783—4 A D) and so on. There were sixteen clans or groups of Vidyādhara named after the classes of vidyās they possessed. Hemacandra's list of sixteen classes of Vidyas practically agrees with the earlier list given by Sanghadasa gani in his Vasudevahindī. According to the Vasudevahindī, the vidyas originally belonged to the Gandharvas and the Pannagas and included vidyas like Maha-Rohini, Pannati

1. For a detailed discussion on this see Shah, U P. *Iconography of the sixteen Jaina Mahavidyas*, *Journal of the Indian Society of Oriental Art* Vol. XV, pp 114-177.

(Prajnapati), Gori (Gauri), Vijjūmukhi (Vidyutmukhi), Mahajala (Mahajavala), Bahurupa, and so on

In the Harivamsa it is stated that of the Vidyādhara, the following eight classes, namely, Manus Mānavas, Kausikas, Gaurikas, Gandharvas, Bhūmitundakas Mūlaviryās and Śāṅkukas belonged to the Aryas, Adityas or Gandharvas while the other eight, namely, the Mātāṅga, the Paṇḍuka, the Kāla, the Śvapāka, the Parvata, the Vamśālaya, the Paṇḍumūla and the Vīksamūla classes belonged to the Daityas, the Pannagas or the Mātangas¹ This is important as it suggests a new line of investigation into the origin and development of certain Tantric practices and deities in India

Besides the lists of the sixteen classes of Vidyādhara, the author of the Harivamsa gives a list of Mahā vidyās and states that the following vidyās belonging to the above-mentioned sixteen classes, are assigned the chief position amongst all vidyās Prajnapati, Rohini, Angarini, Maha-Gauri, Gauri, Mahāśvetā, Māyurī, Ārya-Kuṣmandā-devī, Acyutā Āryavati, Gandharī, Nirvṛtī, Bhadrā-Kālī, Mahā-Kālī, Kālī, Kalamukhi²

The list is important in as much as, besides being one of the earliest known complete lists of the sixteen vidyās available to us, it differs largely from the somewhat later lists supplied by writers of both the sects According to these later traditions, the sixteen Mahāvidyās are (1) Rohini, (2) Prajnapati, (3) Vajrasaṅkhalā, (4) Vajrāṅkuśā, (5) Cakresvarī. (S'Ve) or Jambūnādā (Dig), (6) Naradattā or Puruṣadattā, (7) Kālī, (8) Mahā-Kālī (9) Gauri, (10) Gandhārī, (11) Sarvāstra-Mahājvālā (S'Ve) Jvālāmukhi (Dig) (12) Mānavī, (13) Vairotyā (S'Ve) Vairoti (Dig), (14) Accbuptā (S'Ve) Acyuta (Dig), (15) Mānasī and (16) Mahā-Mānasī³

As yet hardly any sculptures or paintings of Mahā-vidyās in the Digambara tradition have been brought to light but future explorations are likely to be rewarded with success Amongst the S'vetambaras, a very valuable set of sixteen Mahāvidyās is preserved in the dome of the beautiful Sabhāmandapa of the Vimala Vasahī, Delvada, Mt. Abu This Sabhāmandapa was built by Pīthvipalā, a minister of Kumārapālā, in c V S 1204=c 1147 A D⁴ The set of Vidyādevīs in the Sabhāmandapa of the Lūnavasahī is incomplete and a few of the sculptures are modern crude copies of some old mutilated ones A palm-leaf ms of seven different texts bound in one volume, preserved in the Jaina Bhandāra at Chhānī near Baroda.

1 Harivamsa of Jināsena, 22 vv 56-60

2 Harivamsa, 22 vv 61-66

3 Adhīdhāna-Cintāmaṇi, 2 152-154, Pratiṣṭhāsāroddhāra, p 56, vv 33-36

4 For some photographs of Vidyādevīs in Vimala Vasahī, etc see, Shah, U P, Studies in Jaina Art, figs, and Iconography of the Sixteen Jaina Mahāvidyās, Journal of the Indian Society of Oriental Art, Vol XV, pl XIII XVI -

contains miniature paintings of the sixteen Mahā-Vidyās, besides those of Sarasvatī, Ambikā, S'ri-Lakṣmī, Brahma-Śanṭi-yakṣa and Kapardī-yakṣa. The manuscript is assigned to a date sometime after 1245 A D on account of a reference to Vijayasena sūri on one of its folios ¹

It is difficult to go into detailed iconographic study of these Mahā-vidyās in this short survey. But below are given the vahanas of each of these goddesses in both the sects, also are given wherever possible one or more chief distinguishing symbols which are almost invariably associated with each of these goddesses. Such symbols may help one to identify an image or a painting of the deity even though the number of arms and other symbols may vary. It may however be noted that they have been introduced here as chief distinguishing symbols on the basis of our own study of texts and images but there is no text specifically calling them chief distinguishing symbols.

Rohini in the S'v'e tradition is generally white in complexion, rides the cow, is four-armed and carries the bow and the arrow and the conch which seem to be her chief symbols. Her fourth hand shows the varada or the rosary.

In the Dig tradition, Rohini has the lotus as her vāhana, and carries the Kalāṣa, the conch, the lotus and the fruit or shows the spear, the lotus, the varada mudrā and the fruit in her four hands.

Six-armed, eight-armed or multi-armed (more than eight, i e, 12 or 16 arms and so on) varieties of forms of Rohini are also known. It may be noted that the S'v'e text Nirvanakāṣka refers to multi-armed forms of all the sixteen vidyādevīs. This may be remembered even though we do not repeat this in the case of all goddesses.

Prajñapti, red in complexion, in the S'v'e tradition is two-armed, four-armed, six-armed, or multi-armed and has the peacock as her vāhana. The *Sakti* seems to be her chief distinguishing symbol. Two-armed, she carries the lotus and the *Sakti* in S'v'e tradition. When four-armed, she shows the *Sakti*, the *Rukṣa*, the *varada* or the trident and the *abhaya* or the citron. In one case she shows the *vajra* the *varada* and the fruit in the S'v'e tradition.

In the Dig tradition, two-armed Prajñapti, dark-blue in complexion shows the sword and the disc and rides the horse. When four-armed, she shows the disc, the conch, the *khadga* and the *varada* and rides the horse.

Obviously, Prajñapti of the S'v'e tradition has close similarity with Kaumārī,

1 For illustrations of all these miniatures, see, S M Nawab, *Jaina Caturkalpadruma*, Vol I, figures 16-36.

the Śakti of Kumāra or Skanda-Kārttikeya. Worship of Prajñaptī is very old since it has been referred to in the Vasudevahinī (c. 400 A.D.), the Brhat-kalpa-bhāṣya, the Ādipurāṇa etc. and seems to have been associated with the power of change of form. Her name suggests that originally she was propitiated for obtaining supernatural cognition.

Vajrasṅkhalā, the third Mahāvīdyā, carries a chain of vajras, an adamant chain, which is her chief recognition symbol. She sits on the lotus and is either two-armed, four-armed or multi-armed. She usually carries the chain with both hands, in both the traditions. In the Dig tradition, her vāhana is the elephant and she sometimes shows the *vajra* in both the hands. In the S'vē, tradition she sometimes holds the chain and the club. When four-armed, she usually shows the chain in two hands and the lotus and the *varada*, or the rosary and the mace, or the *varada* and the citron in the remaining two hands in S'vē tradition, and in the Dig tradition her symbols are the chain, the conch, the lotus and the citron.

In Vajrayāna Buddhism, Vajrasṅkhalā is an emanation of Amoghasiddhi and carries the Vajrasṅkhalā.

The fourth Mahāvīdyā, called Vajrāṅkuśī is so called because she carries the *vajra* (thunderbolt) and the *ankuśa* (goad), which are her chief recognition symbols in both the traditions. The elephant is her vāhana. She is either two-armed, four-armed, six-armed or multi-armed. In all varieties of forms, the *vajra* and the *ankuśa* are mostly common, the other two symbols being the lotus, or the *varada* and the citron or the *kalāśa*.

Both Vajrasṅkhalā and Vajrāṅkuśī seem to have been influenced by Buddhist goddesses of the same name. Vajrāṅkuśī accompanies Vajratāra in Buddhism. She is also the gate-keeper of the Lokanātha-maṇḍala. In Buddhist iconography, *vajrāṅkuśa* usually signifies *vajra* surmounted by *ankuśa*. The *vajra* and *ankuśa* symbols of the Jaina Vajrāṅkuśī also have a parallel in those of Rambhā, a form of Gaurī according to the Rūpamaṇḍana, and of the Mātṛka Andrī, the female energy of Indra, as described in the Devipurāṇa.

The fifth Mahāvīdyā is known as Cakreśvarī or Apraticakra in the S'vē, tradition, but in the Dig. sect, Jāmūnādā holding altogether different symbols is the fifth Vidyadevī.

The chief distinguishing symbols of Apraticakra are the *cakra* (discus), and her eagle vehicle. In very rare cases she has the man vehicle. When two-armed she carries the *cakra* in each hand, when four-armed, she either shows the *cakra* in two hands and the *varada* or the rosary and the citron or the conch in the two other hands.

Sometimes it is difficult to distinguish between Cakreśvarī the Vidyā and Cakreśvarī the Yakṣī of Rṣabhanātha, if the goddess is not shown as S'āsanad vatā accompanying an image of the first Tirthankara. The iconography of Cakreśvarī-Vidyā may be compared with that of the Brahmanical goddess Vaiṣṇav who also holds the *cakra* and has the eagle as her *vāhana*.

Jāmbūnadā (Dig) holds the sword and the spear when two-armed, or the sword, the spear, the lotus and the citron when four-armed. The peacock is her *vāhana*,

The sixth Mahā-Vidyā is called Naradattā or Maha-Purusadattā or Purusadattā by both the sects. In the Digambara pantheon, the yakṣī of Sumatinātha is known by the same name.

Two-armed, Purusadattā-Vidyā, holds the sword and the shield. Her fierce laughter and dazzling beauty of form are emphasised. She has the buffalo *vāhana*.

In the Digambara tradition, however, she holds the *vajra* and the lotus and rides a ruddy goose (*caṅkavāka*).

When four-armed, she shows, in the S'vē tradition, the *śarada* or the *abhaya*, the sword, the citron and the shield. The sword and the shield seem to be her chief distinguishing symbols. But in the Digambara tradition, she carries the *vajra*, the lotus, the conch and the fruit.

The Mahā-Purusadattā of S'vē iconography with four or more arms seems to be an ancient goddess, said to have been propitiated by Ārya Khapṛacīrya (c 2nd century A. D.) according to Haribhadra Sūri. She offers comparison with the Brahmanical Durgā-Mahāśarmadīnī who is associated with the buffalo and carries the sword and the shield. Durgā and Kātyāyanī are two very ancient popular Indian goddesses who are also referred to in the Jaina Anuyogadvāra-sūtra and its cūṛṇī.

Kālī, the seventh Mahāvidyā of both the sects, sits on the lotus, carries the club and the rosary and is dark or blue in complexion according to the S'vē tradition, but in the Digambara worship, she is golden, holds the pestle and the sword and rides the deer. When four-armed she also shows the *abhaya* and the *vajra* in the S'vē tradition while in the Digambara tradition she shows the pestle, the sword, the lotus and the fruit. Thus the mace and the pestle seem to be her recognition symbols in the S'vētambara and the Digambara traditions respectively.

Mahākālī is invoked as the eighth Mahā-Vidyā in the S'vē pantheon.

Anuyogadvāra-sūtra, 20 f, and *cūṛṇī*, on it pp 24-25, *Anuyogadvāra-sūtra* is said to have been composed by Ārya Raksita in c 600 years after Mahāvīra's Nirvāṇ.

she has a man as her *vāhana*, while the bell seems to be her chief recognition symbol. Four-armed and dark in complexion, she shows the *vajra* the fruit, the bell and the rosary.

In the Digambara tradition, she holds the bow, the fruit, the *khadga* and the arrow and rides the fabulous animal called *Śarabha* (or sometimes the *astāpada*)

The S'ive Mahā-Kālī may be compared with Kālī of the Brahmanical Pantheon who is black in colour and below whose feet is shown the body of S'iva. An image of Mahākālī from a Jaina temple at Patan (N. Gujarat) actually represents her human *vāhana* lying prostrate below her left leg.

The eighth Mahā-Vidyā is called Gaurī by both the sects. White or golden in complexion and of a voluminous form, she has the alligator as her *vahana* and carries the lotus which seems to be her chief symbol. She is either two-armed or four-armed or multi-armed. When four-armed, in the S'ive tradition, she rides the *godha* (or sometimes the bull) and shows the pestle, the *varada mudra*, the rosary and the lotus. In the Digambara worship, she carries the lotus in one or more hands, whether two-armed or four-armed.

The Jaina Gaurī is similar to the Brahmanical Gaurī in name as well as in form. The lotus and the *godhā vāhana* seem to be chief distinguishing symbols of the Brahmanical Gaurī and her different forms like Umā and Sāvitrī as described in the Rūpamandana.

The Jainas were more generous than the Buddhists in their treatment of Hindu deities. Since the Brahmanical Gaurī, Hari-Hara and other deities received scant courtsey in Buddhist worship, we find Gaurī under the feet of the Buddhist god Trailokyavijaya, along with her consort S'iva.¹

Gaurī is one of the four ancient Mahāvidyās known in Jaina traditions recorded by Jinadāsa Mahattara and Haribhadra Sūri. Gaurī and Gāndhārī are also referred to in the Bṛhat-Kalpa-Bhāṣya. According to Nisitha Bhāṣya, Gaurī and Gāndhārī are Mātangavidyās. Matangī, Cāndālī, Gaurī and Gāndhārī could have been originally borrowed from cults of non-Aryan Indian masses. The second Jaina canonical text known as the Sūtrakṛtāṅga-sūtra includes Kalangī, Damilī, Gaurī, Gāndhārī, S'vapālī, Vetālī and others amongst sinful sciences (*pāpāśruta*).

The tenth Mahāvidyā is known as Gāndhārī and a commentary on S'obhana-stuti says that Gāndhārī is so called because she was born in Gandhara in a previous birth.

1 Bhattacharya, Benoytosh, *Elements of Buddhist Iconography* (first ed.) pp. 146 ff.

In the S'vetāmbara tradition, Gāndhārī, darkblue in complexion, sits on the lotus and holds the pestle and the *vajra* when two armed. But in Dig worship, she rides the tortoise, is dark-blue in complexion, and holds the disc and the sword in her hands. She holds the disc in all the hands when four-armed, in one Digambara tradition. In S'v'e worship, however, four-armed Gāndhārī, usually carries the pestle and the *vajra* in two hands while the other two hands show the *varada*, or the citron.

The eleventh Mahāvīdyā is variously known as Jvālā, Mahajvālā, Jvalanāyudha, Sarvastra-Mahā-Jvālā, Jvālā-Mālīnī in both sects. Hemacandra says that she is called Sarvāstra-Mahā-Jvālā because large flames of fire issue from all her weapons. Both the sects however do not agree regarding the symbols, form and vāhana of this goddess. However her popularity and the common name in both traditions are noteworthy.

Indranandī, a Digambara monk, composed in S'aka 861=939 A.D., a Sanskrit Tantric work called Jvālīnī-Kalpa, which, according to him, was based on an earlier text of Helācārya. The worship of this goddess is however still earlier in Jainism, since Sanghadāsa gaṇi (c. 400 A.D.) refers to a vidyā called Mahā-Jvālīnī or Jvālā-vatī and describes her as *Sarva vidya-chedinī* (i.e. powerful enough to uproot all rival vidyās). This explains the terrific appearance and nature of the goddess. It may also be noted that Indranandī addresses her as the yakṣī. In Digambara worship Jvālīnī is also the name of the Yakṣī of the Tīrthankara Candraprabha.

Jvālāmālīnī is worshipped as two armed, four-armed, eight-armed or multi-armed. In the Digambara tradition we have reference to an eight-armed form only. Jvālā or the fire-flame seems to be her chief recognition mark.

Two armed Jvala is white, rides the cat and carries the fire-brand in both the hands.

Four-armed Mahā Jvālīnī rides the cat or the goose or the lion, while in the eight-armed Digambara form she rides the buffalo. When four-armed, she holds the serpent in each of the four hands, or the fire in two hands and the rosary (or *varada mudra*) and the citron in the other two. When eight-armed, she shows the bow, the shield, the sword, the disc and other symbols not specified in the text.

The Buddhist Ekajātā, an emanation of Aksobhya may be compared with this Jain deity. Ekajātā of twenty-four arms is addressed as Vidyut-Jvālā karālī and carries fierce weapons. A goddess Jvālā-mālīnī is included in the list of the sixteen Nityās in the Brahmanical Kaula-Tantras.

Mānavī, the twelfth Vidyādevī, has the tree as her chief recognition symbol in the S'v'e traditions, and rests on the lotus. Both the traditions have two-armed

and four-armed forms But in the Digambara tradition, two-armed Mānavī rides the hog and carries the fish and the trident

Four-armed Mānavī is dark, sits on the lotus and shows the *varada*, the *pāsa* or the tree, the rosary and the tree, or the rosary, the lotus, the *varada* and the pot in the S'vet tradition and the fish, the sword, and the trident and in the Digambara tradition where the hog is her *vāhana* The fish seems to be her chief symbol in the Digambara tradition

Varīrotyā, the thirteenth Vidyādevī according to both the sects, is a snake-deity, who was probably more popular in earlier times but whose popularity waned with the gradual rise in popularity of another snake-goddess Padmāvatī, the yakṣiṇī of Tīrthankara Pārś'vānātha A Varīrotyā-stotra ascribed to an ancient monk Ārya Nandīla (c 2nd Century A D) is published

When two armed, she carries the snake and the sword, shines with snake-ornaments and is dark in colour She generally has one or three snake-hoods over head, and rides the cobra The snake, the sword and the shield seem to be her chief symbols, when four armed, in S'vet worship The fourth hand shows the *varada* or the rosary In the Digambara tradition, she rides the lion and carries the snake in four hands

The fourteenth Vidyādevī is called Acchuptā or Acyutā by the S'vetāmbaras and Acyutā by the Digambaras She rides the horse When two armed, she shows the sword and the bow, in the S'vet tradition, and the sword in one hand in the Dig tradition When four-armed she shows the arrow, the bow and the sword and the shield (or *varada* and citron) usually in S'vet tradition, and the *vajra* in four hands in Digambara tradition The bow and the arrow seem to be her chief symbol with the S'vetāmbaras

Mānasī, the fifteenth Mahāvidyā in both the traditions, is golden, rides the swan, and carries the *vajra* in each of her two hands in S'vetāmbara worship According to Bappabhaṭṭa Sūri, she holds the burning *heti* in her hand (or hands) Another tradition refers to her as holding the trident and the rosary According to the Digambaras, two-armed Mānasī is red, has the snake-*vāhana* and shows both the hands folded in adoration and worship

When four-armed, she shows the *vajra*, the *vajra* (or *vajra-ghaṇṭā*) or the lotus and the *varada* and the rosary usually in S'vetāmbara traditions and the rosary and two folded hands in the Digambara tradition

The *vajra* seems to be her chief symbol in S'vetāmbara worship

The last Mahāvidyā is called Mahā-Mānasī by both sects She is said to ride the lion and carry the sword, according to S'obhana Munī who possibly refers to a two armed form of S'vetāmbara tradition

When four-armed, she rides the lion and generally shows the sword, the

shield, the kundika (gourd or water-pot) and the jewel or the *varada mudra* in her hands in S'vetāmbara tradition and the *varada*, the rosary, the gourd and the garland in Digambara tradition. Sometimes her two hands are shown folded in the Digambara tradition.

The foregoing discussion shows the popularity of Vidyādevīs in the Jaina Tantric worship. In most cases, names of Digambara yakṣīs are identical with those of the Vidyādevīs, but the Mahā-Vidyās, are known from earlier text traditions, and are, therefore, earlier than the different yakṣiṇīs.

The S'vetāmbara text *Nirvanakalikā* describes a multi-armed form of each of the Mahā-Vidyās and refers to a special Mudrās for each of them. Names of these Mudrās would seem to suggest to modern students, the chief recognition symbol of each of them. It may be noted here that the chief recognition symbols noted by us in the above discussion are not mentioned as such by Jaina writers but we have drawn these tentative conclusions from our study of Jaina texts and images.¹

It is not proper to associate these Vidyā devīs with the Goddess of Learning (Sarasvatī or S'rutadevatā) because of the name Vidyā-devatā given to them. There is no textual support to this view of some modern scholars.

Mediaeval Jaina ritual at least had incorporated worship of the eight Dikpālas, the nine Planets and the eight Mātṛkās well known to Brahmanical iconography. Figures of planets are often found on pedestals of Tirthankara images in Western India and on two sides of the Tirthankara in several sculptures from Eastern India. Figures of Mātṛkās are very rare though they find a place in Jaina rituals. These gōdīs and goddesses had been popular amongst the masses of India and the different principal religious sects of India had to introduce them to please the laity. Kṣetrapālā, the Guardian of the kṣetra (land or place) is another such Indian deity of long standing who also finds a place in Jaina worship.²

The Brahmaśāntī-Yakṣa (S'vē) or the Brahma Yakṣa (Dig) and the Kapardḍi Yakṣa (S'vē) deserve special notice as they seem to be Jaina versions of the Hindu Brahmā (as S'vē, Brahmaśāntī) or Śāntā (as Dig Brahma Yakṣa) and Śiva-Sulapaṇi-Kapardḍi (as S'vē, Kapardḍi Yakṣa).³ Brahma-Śāntī usually wears a beard, a jata-mukuta a sacred-thread and sandals, and carries the rosary, the staff or the laddi, the *Kuṇḍika* and the *Chatra* (umbrella) in his four hands. The swan is generally shown as his vahana. Sometimes he has the bull vehicle.

1 For a more detailed study of these goddesses, see, Shah, U P. *Iconography of the sixteen Maha-Vidyas*, *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, Vol. XV pp 114-177, and Shah, U P., *A peep into History of Tantra in Early Jaina Literature*, *Bharata Kaumudi*, Vol. 11 pp 839 ff.

2 See Shah, U P., *Studies in Jaina Art*, Fig. 47.

3 For a detailed study please refer to Shah U P. *Brahma-Śāntī and Kapardḍi Yakṣa*, *Journal of M S University of Baroda*, Vol. VII No. 1 (Jan. 1958), pp 59-72, with plates.

An Introduction to the Iconography of the JAIN GODDESS PADMAVĀTĪ

European researches on the symbolism of the serpent resulted in connecting it with the Sun, Time or Eternity. From its connection with the sun-spirit, it came to signify enlightenment and creation. But while there is general agreement in accepting the order in the symbolic objects adored by man, as given by Gen Forlong in his "Rivers of Life", wherein the serpent comes the third, the Tree and the Phallic preceding in order, there is reason to doubt the theory that 'gods and men transformed themselves into trees, plants or beasts'¹. It is rather that the process was quite the reverse and the ancient thinkers found in the quick movement, spiritedness etc., e.g., in the serpent, a reflection of the dynamicity of human life, its ideas of growth and expansion. Subsequently, human thought tried to assimilate such objects, sensate or insensate, as were met with readily and could attract, their attention as the embodiment and source of life and its essence.

The tradition of serpent-worship in India is very old being traceable to the *Atharvaveda*, nay, even to some obscure passages in the *Rgveda* itself². The word 'sarpa' occurs only once in the *Rgveda* and that the tenth *maṇḍala* of the *Samhitā*³. Although there is much doubt as to the meaning of the term, the word 'ahi' meaning

1 C S Wake - *Serpent Worship*, p 6.

2 *Rgveda* - x 189 1-3—

Ayam gauḥ prsnrakramīdasadanmātarām purāḥ pitram ca prāyantsvah etc of Sayana on the above Sūkta *ayamgauriḥ tṛcamastatṛmśat Sūktam I gāyatram 1 sarparājñi nāma ṛṣikā saiva devatā sūryo veti tathā cānyukrāntam āyam gauḥ sarparājñyaḥmadayatatam sauryam veti yadā tvidam suktam sarparājnyā ātmāstutiḥ tadā sūryātmānā stūyata ityavogantavyam*—

The term Sarparājñi has no direct connection with the snakes and according to Sayana Sarparājñi was to be identified with the Earth-goddess or the Sun god, Mahidhara, another commentator, however, goes so far as to suggest that she was none else than Kadrū, the serpent-mother, in the form of the earth.

Cf *Śatapatha Brahmana* II pp 28-9 See, also, N K Bhattasali—*Iconography of Buddhist and Brahmanical Sculptures in the Dacca Museum* p 212 ff

3 Rv X 16, 6

a serpent is comparatively more frequent in these portions of the text. The most conspicuous feature of this tradition is that earliest reference to the serpent in the Rgveda is in the form of the enemy of Indra. *Ahi* or *Ahi budhmya* of the Rgveda is but another, and perhaps milder form of the great enemy of Indra, viz., *Vṛtra*, the serpent. This demoniac feature of the serpent was later in the *Brāhmaṇas*¹ and the *Sūtras* metamorphosed into the semi-divine character attributed to it when it is classed with *Gandharva* etc. It is here also that we meet with the term *Nāga* for the first time, attended with anthropomorphic features. It is also noteworthy that both in the *Saṃhitās* and *Sūtras* it is the virile male energy that is embodied in the enemy of Indra, called *Ahi*. The transformation of the masculine personality into the feminine was the achievement of the epic writers with whom the serpent was the embodiment of the principle of creation and preservation. It is perhaps because of this that the tradition in its later phase centres round the worship of a female deity as the serpent goddess. The name 'Sarpa' in the masculine finds mention in some verses in the *Vājasaneyi saṃhitā* of the White Yajurveda where according to the commentator Mahidhara, it means just a heavenly or a terrestrial or even an atmospheric 'abode'.

In the epic age which, of course, had a big gap after the Vedic extending over several centuries this tradition and the cult assumed a shape which pervaded the entire mythological setting of Āryāvarta of the time. The snake-sacrifice of Janamejaya is a major episode in the drama of entire heroic poetry that had grown up round the Kuru-battle. Although we have in *Vāsuki*, the king of the serpents, we see in his sister *Jaratkāru*, the serpent goddess in the making. *Vasuki's* sister *Jaratkāru* and wife of the sage of the same name was the mother of *Astika* and this latter conception was responsible for the important position she came to occupy in Hindu mythology as the presiding deity over the serpent spirits. But the person that actually had been endowed with the power of curing snake-bite was *Kasyapa*. It is again, *Kadrū* that is associated with the serpents as their mother. It seems therefore, that the mythological ideologies, as current in the epic developed in a modified form in later ages and emerged in the *Purāṇas* in a new light. Thus the female serpent-Goddess *Manasā* as we find in the *Brahmanavarta Purāṇa* the earliest *Purāṇa* to mention her, is ideologically a combination of the

-
- 1 The higher creation is divided into the following classes: gods, men, *Gandharvas*, *Apsarasas*, *Sarpas*, and *Manes*. Cf. *Āitareya Brahmana* III 31 5.
 - 2 Wh. Yv. ch. 13 Kundika 6-8—'*naamostu sarpebhyo ve ke ca' prihiṣṣamā ye antarikṣe ye divi tebhyah sarpebhyo namah* etc. On the above Mahidhara says: *ime vai lokah sarpāḥ itī surteḥ sarpasabdena loka ucyante*.

The conception of Manasa or Padma as a serpent Goddess, is, however, a very late development. The lotus symbol was primarily associated with the Goddess of wealth, Laksmī. The images of certain other Vishnuite gods and goddesses also exhibit the same symbol. The mythological account of Narayana himself having a lotus-stalk rising up from his navel is certainly not very early, and it was, at first the Lokapita Prajapati Brahma that was lotus-seated. In art too, such representation can not go further than the 5th or the 6th century A. D.⁵ The name Padmā is certainly reminiscent of her intimate association with the lotus.

- 1 The *Dhyanā* in the *Tūhittattvaṭīkā* definitely identifies Jaratkāru with the serpent-goddess Manasā, although in earlier mythology Jaratkāru has nothing to claim the status of serpent-deity. The description of serpent-ornaments, of her holding a pair of Nāgas in her two hands, makes it clear that the reference is to the serpent goddess who is further called Āstikamātā which latter epithet, on the other hand, makes her identical with Jaratkāru.
Cf. Hemāmbhojanibhām lasadvīśadharālamkāra samsobhitām Smerāśyām parito mahoragaganāṭh samsevyaṃ ānāmsadā I Devīmāstikamātaram śīśusutām āpīnatu-
ngastanīm Hastāmbhojayugena nāga-yugalam sambibhṛatīmāśraye II
- 2 *Brahmavaivarta Purāṇa*, *Prakṛti khaṇḍam*, ch. 45, v. 2—cf. *Kanyā sa ca Bhagavāti kāśyapasyā ca mānasī Teneyam Manasā devī manasā yā ca divyati* 2, also, *Śiva-Śisyā ca sā devī tena Śaivīti kīrtitā* 8
- 3 *Mahābhārata*, XIII 147, 54 ff.
- 4 The figure from Bodoh in Gwalior, of Balarāma, belonging to the medieval period is canopied by a sevenhooded serpent. *Vide*, pl. XVIII—*A guide to the Archaeological Museum at Gwalior*
- 5 A. K. Coomaraswamy *Elements of Buddhist Iconography*, p. 68
- 6 It is interesting to note that as many as nine of the 15 Manasā images preserved in the Varendra Research Society, have been collected from a tank called Padumshahar in Dist. Rajshahi, *vide*, Cat., Varendra Research Society, p. 30

In the Purāṇa literature, at least in its later phase, Padmā, as mentioned along with Sarasvatī, the Goddess of Learning, has no other significance than that of Lakṣmī, the Goddess of Wealth.¹ Indeed, the commonest *dhyāna* of the goddess makes her ride on a swan² the popular *vāhana* of Sarasvatī. The fact of her attaining the knowledge of Brahmā in the form of the Earth, as already mentioned above, bespeaks of this connection with Brahmāṇī or Sarasvatī.

The Buddhists too knew of the serpent-goddess under the name *Jāngulī*. She is perhaps the nearest approach iconographically speaking, to the Jaina Goddess Padmāvatī. *Jāngulī* as the snake-Goddess emanates from Akṣobhya, the 2nd Dhyāni Buddha. Like Padmāvatī she is the Goddess curing snake-bites and also preventing it. According to a Saṅgīti in the *Sādhanaṁālā*, *Jāngulī* is as old as Buddha Himself who is said to have given to Ananda the secret mantra for her worship. It is worthy of note that *Jāngulī* has been called in the *Sādhanaṁālā* a *Tārā* i.e., a variety of the latter.³ It is indeed curious that *Jāngulī* should be so called in Buddhist tradition also. We know, of the eight kinds of "fear" which are dispelled by *Tārā*, to which fact she owes her name, the fear from serpent is one.⁴ That Padmāvatī is but the same goddess in Jaina pantheon as *Tārā* is in the Buddhist, is also stated clearly in the *Padmāvatīstotraṁ*.⁵ We know, however, that the group of goddess going by the name of *Tārā* is generally an emanation of Amoghasthī. In the *Sādhanaṁālā* Amoghasthī, the 4th or according to the Nepalese Buddhists, the 5th Dhyāni Buddha, has for his *vāhana*, a pair of Garudas. Although according to the Paurāṇic mythology, Garudā and the serpents are mutually intolerant of each other,

1¹ *Agni Puraṇa*, XLII 7-8

'cf. *Nairṛtyāmambikāṁ śikhāpya Vājavye tu Sarasvatīm Padmānāise Vāsudevaṁ madhye Nārāyaṇaṁ ca* vā etc

2 *Bhaviṣya Purāṇa*—

cf. *Hamṣārūdhamaudārāmarunītavasanām sarvadām sarvadaiva*

3 B. Bhattacharyya. *Indian Buddhist Iconography*, p. 185, also, Foucher *Étude Sur l'Iconographie Bouddhique de l'Inde*, p. 89

4 The writer owes this suggestion to the kindness of Dr J. N. Banerjee, M. A., Ph. D., Lecturer, Calcutta University, who has drawn his attention to this current etymology of *Tārā*. We should also note that *Jāngulīka* came to mean poison-curer in general in later lexicons. See, *Amarakośa*, *Pāṭīlavarga*, 11.

5 Cf. *Tārā tvam Sugatāgame Bhagavatī Gaurīti Saivāgame Vajrā Kaulikāśan-jinamate Padmāvatī vīrutā Gāyatrī Srutasālinām Prakṛitīyuktaṁ Samkhyāyane Mātara-Bhārati* kim prabhūtabhavitāirvyāptam samastam tvayā, 19

Ms No 27 in the Buddreedass Temple Collection, cf. also, *Tārā mānavimardini Bhagavatī Devī ca Padmāvatī* 27. *Ibid*, Also App V, *Bhairava-Padmāvatī kulpā*, p. 28

their close relation, too, can hardly be denied. In fact, notwithstanding the description in the *Sādhana-mālā* representations of Amoghasiddhi have been found wherein a sevenhooded serpent 'forms the back-ground of the main image, in the form of an umbrella' ¹ The number of the hoods is very significant. It bears close resemblance to the representation of Pārśvanātha who must have either three, seven or eleven hoods as his canopy. These numbers are to be the distinguishing features in recognising a figure of Pārśvanātha as distinct from those of Supārśvanātha whose canopy of serpent-hood must be either 1, 5 or 9 hoods ²

The name Jāngulī of the Buddhist goddess most probably suggests her popular origin, as the goddess of the forest-sides or more properly a rural goddess

Jāngulī as a snake goddess curing snake-bite or preventing it, is not, however, altogether unknown to the Jains. Reference to her in their literature are numerous. It is not unlikely too, that apart from the conception of Pādmāvati, Jāngulī had an important place in Jaina mythology. A ms dated Sam 1546 i.e., 1489 A D from Jēsalmer mentions, ³ her name as a snake-goddess ⁴ Buddhist Tantricism came to have any perceptible influence on Indian mind not before the 8th cent. of the Christian era. On the evidence of Tāranātha on which the above conclusion is based, it was the 7th and the 8th centuries which saw the emergence of Tantricism in India specially in eastern parts thereof, notably Bengal. Tantricism which is characterised by the worship of female energy is further said to have been diffused through such cults as Sahaja-Yāna which found its first exponent in Lakṣmidevi, daughter of Indrabhūti, who, according to a Tibetan tradition, flourished about the eighth cent. A D ⁵ The feminine spirit as the presiding deity over the snakes is the product of this Tantricism and her form as conceived in Buddhist ritualistic texts had not altogether failed to leave its mark on the other Indian religious sects. The text referred to above is said to have been composed in Sam 1352 or 1295 A D by Jinaprabha Suri ⁶ Thus it is clear that as early as the 13th cent A D and most certainly a few centuries earlier the Buddhist serpent goddess Jāngulī was

1 B Bhattacharyya *Indian Buddhist Iconography*, p 5 pl VIII c

2 B C. Bhattacharyya *Jaina Iconography*, pp 60 & 82

3 Compare the ms in the Buddreedass Temple Collection

4 Cf *Durdantasabdik-manyadarpasarpaika-Jāngulī Nityam jagartī jihvagre visesavidu-samīyam* 2

5 For a detailed discussion, see, *Indian Buddhist Iconography*, introduction, p XXVI

6 Cf *Pakṣesu śakti-saśibhūṃta-vikramābde dhātryonkīte*

haratīthau purī yogninām

Kātantrabibhrama iha vyatanista tīkāmāpraudhadhīraṇi

Jinaprabhasūritām 2

also familiar to the Jaina writers although as a distinct goddess in any definite iconic form she was not known to the latter. The form of Janguli as a deity appearing along with the central figure of Khadravani Tārā is best illustrated in a miniature painting on a 9th cent ms of *Pañcaviṃśatisahasrikā Projñāpāramitā* preserved in the Museum and Picture Gallery, Baroda. The figure of Janguli on the right is two-handed and has a canopy of five hoods of a serpent with a halo at the back. The left hand holds a serpent while the right hand seems to hold a *vajra*. Her seat appears to be a coiled serpent.¹ What, however, is the iconographic form of Jāngulī in Jainism is not very clear either in the texts or in any extant image thereof.

We may also draw the attention of scholars to the fact that the conception of Padmā or Visaharī as being accompanied by the Eight principal Nāgas, regarded as her sons, as given in the *Padma purāṇa* of Vijaya Gupta as also the *Bhavisya Purāṇa*,² has found an exact counterpart in the conception of Suktā Kurukullā, a Goddess emanating from Dhyaṇī Buddha Amitābha, who has been described as a being attended on by the Eight Nāgas,—Ananta, Vāsukī, Taksaka, Karkotaka, Padma, Mahāpadma, Śaṅkha and Kulikī, each having a distinct colour of its own.³ The names of these Eight Nāgas tally⁴ exactly with the names given in the *Tithitara* of Raghunanda.⁵ The names of the Eight Nāgas also tally with those given in X 14 of *Bhairava-Padmavaiṭkalpa*. The iconographic descriptions of these Eight Nāgas are given as follows in X, 15-16 of the *Bhairava-Padmavaiṭkalpa* of Malliseṇa.⁶ Vāsukī and Śaṅkha, born of Kṣatriya clan are of red colour, Karkota and Padma born of Sūdra clan are black in colour. Ananta and Kulika of the Brahmin clan possess white colour like the moon-stone and Taksaka and Mahāpadma of the Vaiśya clan have yellow colour. In fact, the mutual influence of the Buddhist

1 See the ms exhibited at the Picture Gallery, Baroda State Museum, Baroda.
2 Cf *Asīṇīgasahita mā esa Padmapurāṇa* (3rd Ed by Pearymohan Dasgupta), P 2, and *Vandeham śāstanāgāmurukucayugalam yaginīm kamatāpam-Bhavisya Purāṇa*

3 *Indian Bud hist Iconography*, p 56

4 A slight difference in the names of Eight Nāgas is, however, to be noticed in the *Adbhuta Padmavaiṭkalpa*, IV, 49 cf *Vāgviyakasrīratnavadyāntanamah syustānantavāsukināu'* Taksaka-Karkotaka-Kamala-Mahākamala-Sankha-Kuliyajūstada-dhah

5 *Tithitara*, (Ed by Mathuranath Sarma), O 135

6 Compare the present writer's article on the date of the *Bhairava-Padmavaiṭkalpa* in the *Indian Culture*, Vol XI, No 4. The date according to the calculations made therein based on synchronisms with other works of Malliseṇa, who was a Digambara Jain writer, falls sometime in the second quarter of the 11th cent A D.

Kurukulla and Jaina Padmavati is very prominent as the *Bhairava-Padmavatlpa* itself mentions Kurukullā in X 41¹

We may, however, discuss here as to whether these Nāgas are really nothing other than water-symbols as has been supposed by Comaraswamy. No doubt the names of some of these so called Nāgas, go to strengthen the above view, yet it is very significant that Padmā as the Goddess of Wealth and Prosperity, being identical with the deity known as Śrī, most naturally had the *ādhāra* or constituent elements in the accepted eight kinds of treasures of *nidhis* in the shape of Padma, Mahāpadma, Makara, Kacchapa, Mukunda, Nīla, Nanda and Śaṅkha. It also stands to reason to suppose that the *nidhis* came to be identified with serpents because of the fact that the principal kinds of snakes had each a special variety of jewel on its hood, and that the snakes being residents of the nether regions were aptly considered the carriers of them from out of waters, the ocean or *ratnakara* as it is significantly known². The transformation, thus, of the wealth-goddess Laxmī into Padmā, the serpent goddess, entailed a necessary change of the eight kinds of treasures into the eight kinds of Nagas or serpents, and we know Goddess Laxmī was born out of the ocean, the abode of both the *nidhis* or treasures and the serpents.

As a serpent Goddess Padmavati is perhaps the most popular figure in the Jaina pantheon. From a study of the general description and the list of the boons conferred by her, one can easily recognise in her the most homely of Jaina goddesses. Even at a stage of development of her personality into an independent deity from the status of the *śāsanadevī* of Pārśvanātha, we are constantly reminded of the fact of her origin, although a study of the numerous *stotras* in her honour and the elaborate system of ritual that had grown up round her worship as also the varied objects prayed for and apparently she was capable of bestowing on the devotee, leaves but little doubt about the important position as an independent and influential goddess, she had risen to occupy in the Jaina pantheon.

In order to make a study of the iconography of Padmavati or any other god or goddess it is imperative to make an investigation about her affiliation to any of the Highest Divinities of the mythology concerned. It is interesting, however, that in the case of Padmāvati, she has been most systematically affiliated to one or other of the Higher Divinities either in Brahmanism, Buddhism or in Jainism. Not only

1 *Bhairava-Padmāvati-Kalpa*, X 41

2 Cf. Padmīnī nāma yā vidyā Lakṣmīstasyādhīdevatā Tadādhārasca nidhayastān me nigadatah sṛṇu Tatra Padma-Mahapadmau tathī Makara Kacchapau Mukunda-Nīlau Nandasca Saṅkhascaivāstamo nidhiḥ—*Sabdakalpadruma* quoting from Bharata, cf. also,

J N Banerji *The Development of Hindu Iconography*, p 116, fn 1

that there is ideological similarity among all these Higher Divinities to whom the serpent goddess is affiliated in all the three principal religious systems of India. We have already discussed to some extent the connection of Janguli and Śukla Kurukullā with Aksobhya and Amitābha whose emanations they are taken to be and are often represented in art as bearing their effigies on the aureole behind or on the crest (Reference may also be made in this connection to an inscription of the 2nd cent B C which mentions an apsaras Padmavati as being an attendance on the Buddha after his enlightenment. The inscription was found on one of the Barhut gateways in Central India. The name Padmāvatī, further, as that of the capital cities of Nāga kings who flourished in the 3rd cent A D, is also significant. It is mentioned in the *Vishnu Purāṇa* and the entire scene of the play *Malatīmādhava* by Bhavabhūti is laid in that city¹). The connection of the eight Nāgas as attendants on Amitābha, the Dhyāni Buddha for Śūkta Kurukullā is also to be compared with the conception according to which Padmāvatī is attended on by the same Eight Nāgas, both according to the Brahmanic and the Jain mythology². In the *Padmapurāṇa*, cited above, whose date according to data given in the text itself falls sometime in the latter half of the 15th cent A D³ says that Padmāvatī was the daughter of Hara⁴. The dhyāna of Manasā or Padmā as given in the *Bhaviṣya Purāṇa* calls her Mahesā (of *Devīm Padmām Mahesām sasadharavadanam* etc.) in the *Padmāvatistotram* of the Jains too, Padmāvatī is called a 'Maha Bhairavi' which speaks of her connection with the Śaiva mythology, Bhairava being a name for Śiva. The iconographic details, according to the epics, of Hara wherein He is connected with a serpent coil are too wellknown to need mention here. This conception of Padmāvatī as the daughter of Hara has a close similarity in the conception, in Jain mythology, of Padmāvatī as the Yaksini of Parāvanārtha who has a seven-hooded serpent as a canopy. In Buddhist ideology, too, as we have already noticed, Amoghasiddhi as the sire of Tārā, who has been compared with Padmāvatī, has sevenhooded serpent as his canopy. The number seven of the hoods of the serpent forming the canopy is indeed very significant. Although more easily connected

1 The site of Padmavati, by M B Garde, A S I, Ann Rep 1915-16, pp 104-5

2 See, ante, also, *Padmapurāṇa*, p 2 and *Bhaviṣya Purāṇa*, also *Bhairava-Padmavati kalpa*, X 14

3 Cf Rtu-sūnya-veda-saṁpattiṁ sak Sutarān Hosen sāha nṛpatitilak
-*Padmapurāṇa* p 4

The date however is disputed. Another ms of the same text has Rtusāṁvedasāṁ which gives a date 1416 Sak (1494 A D,) as opposed to 1406 Sak (1484 A D) given in the verse quoted above

4 Cf *Harsite pṛthivīte nāmula Hara-sutā āsanacāpiyā vase Devī Hareḥ dūhīḥ*
--*ibid* p 2

with the Śaiva-myths, Pārsvanāthā in order to be given the prominence he deserves in Jain faith, has been endowed with this seven-hooded canopy, for, in the Hindu tradition the exalted form of Viṣṇu has the seven-headed heavenly Nāga unlike the earthly Cobra of Śiva. This shows, if anything, that while the Jain assimilates the Śaiva character in regard to the general myths about serpent-deities and their worship, yet it can not do away with the conception of the celestial seven-headed Sesha when any consideration for an exalted form of a deity and its imagery was taken up.¹

It is interesting, however, to note that according to a Digambara tradition the icon of Padmāvati is to have on her crest the effigy of the Lord of the serpents. The Svetāmbara text *Bhairava-Padmāvatikaṭpa* of Mallisena thus gives a description of the goddess

Pannagadhīpasekharām vipulārunāmbujavistarām Kurutoragavāhanāmarun-
aprabhām kamalānanām Tryambakām varadāṅkusajatatapasadīvyaphalankitām
Cintayet kamalāvatīm japatām satām phaladāyiniṃ II 12

Although, we know, it is usual in Buddhist iconography, to represent the figure of the Sire, on the head, crown or the aureole at their back, of their emanations in Jain iconography it is the figure of the Lord of the serpents Dharanendra, who has been conceived of as the consort of Padmavati,² and not Pārsvanāth that is to be represented on the sekharā of the image of Padmāvati. *Sasanadevatam* as emanations of the respective Tīrthankaras seem to be a later development in Jain mythology. These were originally the principal converts, male and female, who as zealous defenders of the faith were to be associated with each Tīrthankara with

- 1 For a detailed discussion about the origin and development of the serpent-cult the reader is referred to serpent-worship vide C S Wake, *The origin of Serpent worship*, ch III, pp 81 ff. Here the author has also given a summary of the arguments by R. Brown, who contends that the serpent worship has a closer connection with solar mythology. Vide, R. Brown *The Great Dionysiac Myth*, 1878, 11 66.

For a discussion of the number of hoods in the canopy, see *infra*

- 2 Cf *Padmāvati pātu phanindra-patni*, 28
--*Padmavati-stotram*, loc cit

The 'Pannagdhīpa' referred to in the above verse may as well and more consistently refer to Pārsvanātha who is primarily the deity of serpents (Pannaga). This is also in consonance with the numerous representations of the serpent-goddess Padmavati shown with the effigy of Pārsvanātha on the crest or on the aureole. On the other hand no image or painting of Padmāvati is found with Dharanendra shown on the crest or the aureole.

whom some mythological stories or legends are related to connect them. The *Pravacanasaroddhara* telling of the character of a Yakṣa only lays down that they are none but sincere adherents to the faith. The *Pratisthākalpa* says that a *śāsana-devatā* is one that upholds the knowledge preached by Jina.¹ The *Ācārādinakara* of Vardhamāna Sūri characterises Yakṣas as those that maintained and guarded the Śrī Sangha of the Jains.² We may draw attention to the Gaṇadhara-cult in Jainism. With somewhat similar, if not the same, zeal Gaṇadharas, the main converts to the faith and the principal disciples, are offered worship and much in the same way as the *Śasandevās* represented in art. Thus Gautama, the Gaṇadhara of Mahāvīra is offered worship in connection with the worship of Pārsvanātha and Padmāvatī.³

A Yakṣa, however, came to be regarded as an emanation of the particular Tirthankara to whom one was attached as his *śāsana-deva*. By about the 11th cent. A. D. this was firmly established as we find in the *Nirvāṇakalika* of Pādalipta Sūri mention of the Yakṣas as emanations of the Tirthankaras.⁴ It is, however, to be borne in mind that the name Yakṣa as originally used in connection with the *śāsana-devatās* of the Tirthankaras, came gradually to signify a higher status than its more commonplace use does. We may refer here to the *kāya*-theory of the Buddhists who adopting the principle of the *Tri-kāya* suppose that each Buddha has a three-fold *kāya* or body: i. e., aspect. In virtue of these 'aspects' or natures there are three distinct manifestations or existences of each Buddha on earth, in Nirvāṇa and in the heavens respectively. These aspects are '*Nirmāṇa-kāya*' or the body of Transformation' which is according to some scholars a magical' body or an illusion,⁵ *Dharma-kāya* or state or body of essential purity, and *Sambhoga-kāya* or body of supreme Happiness. These three states of existence are characterised by practical Bodhi, essential Bodhi and reflected Bodhi, respectively. And this *kāya*-theory is responsible for regarding the Mānushi-Buddha as an emanation from the Dhyāni-Buddha. For the Dhyāni-Buddha as an embodiment of absolute purity

1 Cf. *Yā Pāṭusāsanaṃ Jainam sadyah pratyūhanāsinī bhūyātsāsandevatā*-quoted in Jaina Iconography, p. 92

2 Cf. *Ye kevala suragane mūṭhe Jināgre Śrisamgharakṣanavīcaksanātām vidadhuyā Yakṣāṣṭa eva paramarddhivivrdhībhāja āyāntu santarbhdayā Jina pūjadhara* --*Ācārādinakara*, p. 173

3 Cf. *Om Hriṃ aṃ śrī Śrī-Gautamaganarājāya svāhā* --*Bhairava-Padmāvatī-kalpa*, App. VIII p. 56

4 *Nirvāṇakalikā* (Ed. by M. B. Zaveri), p. 34

5 M. Dela Vallée Paussion *The Three Bodies of a Buddha* (J. R. A. S. G. B. I. October, 1906)

immortal abstraction. The necessity for this manifestation lay in the fact of the Manushi Buddha as the mortal ascetic preaching the Law on earth and helping its preservation in that way¹. Although there is great difference in the fundamentals of the two theories of emanation as obtained in Buddhism, put forth above and as in Jainism, as implied in the concept of the *Sāsanadevas*, the function of the preaching, or more properly of the preservation, of the Law is generally attributed to the forms emanating, in both. And although this common attribute was there, the difference, nevertheless, was very much conspicuous, as also was it inevitable because of the fact that in the Buddhist the divine mystic element was predominant while in the Jaina it is the human. Consequently what we easily find an easy transformation in the case of Buddhas, in the Jaina it is merely a case of divinity put on earthly persons and making him just adorable as a Servant of the Faith. Moreover, a *Yaksa* or a *Yaksini* as was the name obtainable with regard to the *sāsanadevatās*, was quite different from the *Yaksa* of usual significance and application. In fact, a *Yaksa* or a *Yaksini* originally attached as such to a Tirthankara came to be attended on by other *Yaksas* and *Yaksinis* where in the latter application the term seems to have retained its usual sense of a demi-god². Thus we find in the growth of Jain mythology *Padmāvati* was in the first stage a *Sāsanadevata* attached to the 23rd Tirthankara, *Pārsvanatha*,³ but afterwards raised to the status of an independent deity who received worship as a serpent goddess curing snake-bites as also as a deity to be invoked for such purposes as *marana*, *uccṛāṇa*, *vasikāna* etc.

The iconographic details of *Padmāvati* are wide and varied. The *Padmāvati-stotram* of an anonymous writer conceives her as the *Ādimātā* or the Primordial Power, the *Ādi śakti*. She is also identified with almost all the important goddesses in Jain mythology. In other words, *Padmāvati* has been conceived of as the Primordial Power, the source and fountain-head of all the different powers or Presiding deities represented as so many goddesses in the hierarchy of the Jain pantheon.

-
- 1 For a fuller discussion on the theory of *Trikāya* and its implications vide A. Getty *The Gods of Northern Buddhism*, pp 10-12.
 - 2 *Padmāvati*, herself originally a *Yaksini* of *Pārsvanātha* is said to have been attended on by *Yaksas* and *Siddhas*, See, V 3 p 31 App, *Bhairava Padmāvati-kalpa*, here, however, *Yaksa* seems to have a common-place significance of a demi-god.
 - 3 Thus in the invocatory verse (*āhvāna-sloka*) in the *Padmāvati-stotram*, we find the goddess still regarded as the presiding deity over the sermon preached by the Lord although she has attached a far greater importance as an independent deity in some work.

Ct *Padmāvati jayati sāsana-punya-lakṣmīḥ*

THE TEMPLE OF MAHAVI A AT AHAR

Ahar (Āhad), Āghāṭa of the Mediaeval times, was the capital of the Guhilas of Mewar (Mevāda i.e. Medapāṭa) since the middle of tenth century when Allāṭa is said to have transferred his seat from Nagada (Nagahrda)¹. Ahar acted as the hub of architectural activities in Mewar for a full quarter of a century. It seems to have lost its importance soon after A. D. 980 around which date Guhī a Śaktiku māra suffered reverses at the hands of Paramāra Munja of Dhārā.

The three decades in question must have been very brilliant for Ahar as attested by the ruins and fragments of some of the splendid temples of the Medapāṭa school of Mahā-Gurajara style of Western Indian temple architecture. The Viṣṇu Temple (the so called Meerā's Temple) has been dwelt upon by R. C. Agrawal (*Arts Asiatique, Tome XI 1965, F2*) the remaining Brahmanical and four Jaina temples are being studied by Prakash Bapna of Government Museum, Udaipur. I have, for the purpose of this festschrift volume dedicated to Muni Jinavijaya, selected for discussion the Temple of Mahāvira (now going by the name of Kesariyāṇ) as a tribute on my part to the services rendered to the fields of Indology and Indian Archaeology by the great Muni.

The Temple under reference is one of the two northerly oriented Jaina temples situated to the south of Viṣṇu Temple across the causeway leading to the main bazar of the town.

The Temple stands on a high Jagatī (terrace) now thoroughly renovated except at the main, southern entrance. The two Devakulikās (chapels) flanking the storied Valīnaka (portal), though old, do not belong to the complex of the Jaina temple. They were transferred, possibly in late 15th century (during the time of Mahārānā Rājamalla) from their original location near the Brahmanical kuṇḍa and re-erected here. The doorframe of the portal is of the same later period, being a substitution for the original one, the engaged pillars flanking the doorframe are, however, as old as, and formed the integral part of the original temple located up inside.

The Temple comprises the Mūlaprāsāda (Shrine proper, Guhīmandapa (closed Hall), Mukhamandapa (vestibule), the Rangamandapa (Dancing Hall) and two Bhadrā-prāsādas attached to the either transept of the Rangamandapa.

1 This tradition, however, needs confirmation

The Mūlaprāsāda is *tri-anga* on plan and thus possesses *bhadra* (central offset), *karṇa* (principal corner) and *atiratha* (juxta-buttress) as the proliferations (Fig 1)

In its elevational part it consists of Kṛmāda class of pīṭha possessing a *bhūta* (plainth), *jadjakumbha* (inverted cyma recta), *karnikā* (knife edged moulding) and *grāsāpattikā* (band of *kīrtimukhās*)

The *kumbha* (pitcher) of the *vedibandha* of the *mandovara* (wall proper) shows the figure of *cakresvarī* (south), *Vaiṛōyā* (west) and (?) *Sarasvatī* (North) On each of the remaining *kumbha* faces is carved a bold *ardharatna* (half diamond) on the *janghā* (frieze) of the *mandovara* are carved fine figures of *apsarases* (heavenly damsels), *vyālas* and *Dikpālas* (Fig 2 and 3)² Some of the *Dikpāla* figures, particularly *yama* and *Nirrti* are masterpieces of Mahā Gurjara style known in Western India The fine lotus-bearing *apsaras* on the south *bhadra* (Fig 2) has been labelled as *Padmāvati* The deep niches on the *bhadra* which once sheltered Jina images, are vacant, two are even pierced through

Above the *udgama* pediment of the *janghā* comes a wide *sīrapattikā* (top-most band) harbouring figures of seated and standing Jinas and *vidyādevīs* in the recesses (Fig 2 and 3) Above this band, at each *bhadra* comes *vidyādhara-māla* (band bearing daemons) while corresponding part at *karṇa* as well as *pratiratha* shows a plain, square complex *bharaṇi* (capital) Above this comes the crowning, double course of *kantha* and *varandika* (eave-cornice) In the *janghā* of the *kapilī* (which connects the Gūḍhamandapa is found, besides *vyālas*, the figure of *Dikpāla* Varuna on the West and *Isīna* on the corresponding position on the east-face

The Gūḍhamandapa has, on the *kumbha* faces the figures of *Vidyādevīs* and *yaksīs* such *Ambikā*, *Sarasvatī* etc on the west and *çakresvarī*, *Prajñaptī* an unidentified goddess on the east The *bhadra* niches of the *janghā* show *Sarasvatī* on the west (Fig 4) and *Cakresvarī* on the east, (Fig 5), on the front *karaṇa*, flanked by *apsarases* and *vyāla* is the figure of *Jivantasvāmī* Mahāvīra on the west (Fig 6) and standing *kāyotsarga* Jina on the east (Fig 7)

The figures on the Gūḍhamandapa carry a look of lateness when compared with those on the Mūlaprāsāda The top-mouldings of the Gūḍhamandapa are likewise in confusion It seems that the latter structure was renovated in 1050, the

² The *Dikpāla* Indra and Agni were replaced during recent renovations when the carving on the Mūlaprāsāda was subjected to ungainly abrasion

Note The photographs are reproduced here by the courtesy of the American Academy of Benares which own the copy-right

date of the image of Cakresvarī. The presence of Jivantasvāmī indicates that the temple was dedicated to Jina Mahāvīra.

The pillars of the Mukhamandapa are simple. The pilasters inside the Gūḍhamandapa, the doorframe, as well as the image call for no special remarks. The large magnificent *parikara* (frame) with two bold lions flanking the edge wise *dharmacakra* is certainly old.

The *sikhara* over the Mūlaprāsāda is new. The Gūḍhamandapa has likewise lost its original superstructure. The Raṅgamaṇḍapa and the two Bhadrāprāsādās are of later age, possibly of late fifteenth century.

The Temple has an *entourage* of Devakulikās around the Raṅgamaṇḍapa. Except one illustrated in Fig 8, none are contemporary with the Mūlaprāsāda. Its decorative details closely agree with those on the Mūlaprāsāda. *Dikpālas*, *apsaras* and *Vyālas* feature here also. A seated Jina figure graces the *bhadra* niche.

As for the date of the Mūlaprāsāda and the last-noted Devakulikā late tenth century seems a most plausible guess. The *Dikpālas* with two-arms, the *vyālas* in *salilāntras* (recessed corners), the ture *sirsapāṭikā*, the square, complex, *bharaṇi* and the absence of *kutacchāḍya* (ribbed aning) a rop the *mndovara* are features characteristical of that age. The presence of *korṇika* in the *pūtha*, *ardharatna* on the *kumbha*-faces, and the general suavity of the figure sculptures indicate that the dawn of eleventh century is not far, and the temple is younger only by a few years than the Viṣṇu Temple. Belonging thus with the group of temples of the transition age, few and far between in existence as far as known, it holds a significant position in the history of temple architecture in Western India.



स्वयंभू कृत : 'रिट्ठरोमि चरिउ' मांथी पच्चीश देश्य शब्दो

जेम जेम वधु प्रमाणमां अने वधु जूनुं प्राकृत अपभ्रंश साहित्य सुलभ थलुं जाय छे तेम तेम प्राकृत-अपभ्रंशना शब्दो अने प्रयोगो पर वधु प्रकाश पडतो जाय छे । [हेमचन्द्राचार्ये नोषेली देश्य साम-ग्रीनी स्पष्टता थती जाय छे,] तेम पूर्व प्रकाशित ग्रंथोमाना विरल के सदित्थ प्रयोगो समझाता जाये छे ।

अही उपलब्धमा प्राचीनतम कहौ शकाय तेवा अपभ्रंश महाकवि स्वयंभूदेवना अद्यावधि अप्रकाशित 'रिट्ठरोमिचरिउ' के 'हरिवंशपुराण' अे वृहत् काव्यना शुरुआतना दम बार अधिमाथी थोडाक प्रयोगो विशेषे नोष आपु छु । आमाटे भाडारकर प्राच्य विद्या मंदिरनी हस्त प्रत सग्रहनी अेक हस्त प्रतनो उपयोग करथो छे । प्रतनो उपयोग करवा देवा माटे हु ते सस्थानो श्रद्धणी छु ।

१ अवकख 'चिंता'

जन्म्या पछी शिशु कृष्णने 'पूतना वगेरे दुष्ट सञ्चोने सीधा करवा केटला दिवस राह जोबी पडशे ?' अेवी चिंतामा ऊष नथी आवती । अे रीतनी कल्पना करता कवि कहे छे

कण्हहो नी सामगि-अवकख अे

निहण अेइ रणरण-कख से

(५-१-१)

'रणसग्राम झलता कृष्णने युद्धनी सामग्री न होवानी चिंतामा निद्रा नथी आवती ।'

स्वयंभूना 'पउमचरिउ' मा पण आ शब्दनो अेक प्रयोग छे । सीताने आशवासन आपता विभीषण समभावपूर्वक तेनी ओलख पूछे छेते प्रसगनी अेक पक्ति आ प्रमाणे छे

कामु धीय कहि को तुम्हह पइ

अवख बहुत विहीसणु जपइ

(४२-१-२)

'कहे तु कोनी पुत्री छे ? तारो पति कोण छे ?' संचित जाने लो विभीषण पूछथु । टिप्पणमा 'अवख बहुनु' नो अर्थ 'चिन्तावाय' करे लो छे । 'अकचक्ष' उपरथी देश्य 'अवयकख', 'अवकख' (= जोवू देख माल करवी) अेना उपरथी आ शब्द ययानी समावना छे । सरखावो 'भालवु' अने 'सभालवु' ।

२ कूडागार 'खडकलो'

प्राकृत कोशोमा 'कूडागार' नो 'शिखरना आकार नु घर' के 'शिखर उपरनु घर' अेवा अेवा अर्थ आपेला छे । पण रिट्ठ० मा 'उपर शिखर के टोच नीकली होय ते रीते करे लो खडकलो' अेवा अर्थमा ते मले छे

बहु इधएण कुडागार किय, मचारिम महिहर साई यिय

(७-१२-१)

'इधएण खडकीने अनेक ढग करवा मा आवाया—जाणे के जगम पर्वतो आवीने ऊभा ।'

३ खेमाखेमि 'साम सामे क्षेम कुशलनी पूछ परछ'

थोवतरि जावव नहि जि आय

अवहलस खेमाखेमि जाय

(१६-१२-४)

'हु क समयमा यादवो त्याज आवी पहाच्या । अरम परस क्षेमकुशल पुछया' ।

स, 'क्षेम', प्रा, 'क्षेम', उपरथी

'हत्वा हत्थि' बगेरेनी जेम द्विटुकी प्रयोग 'खेमाखेमि' 'कुमलाकुमलि' पण वपरावो छे ।

४ 'खोल्लडड' 'कूवो'

भरवाडनी भू पडो के कूवा जेवा अर्थमा आ नवो शब्द छे । दे ना (२,७६) मा 'बुवल्ल' शब्द 'कुटी' ना अर्थमा तथा प्राकृतकोशमा 'खोल्लि' शब्द 'कोटर' ना अर्थमा छे । गुजराती 'खोलडु' 'खोरडु' अने 'खोली' आनी साये सकलामेला जणाय छे । अथ बदलाम्यो छे, 'खोरडु' हवे 'घर' उपरान्त 'छापरा' नो अर्थ पण धरावे छे । नीलेनी उकटणमा मथुरा नगरीना घरोनी साये गोकुलन 'खोल्लडड' नो विशेष छे । प्रसंग कृष्णनी उपस्थिति ने कारणे गोकुलनी धन्यता अने जोशानी अने मथुरानी निम्तोपपन्नानी छे

खोल्लडड वि गोठे मणेरुद

मठु रहे रोवति लाई घरड (६-१३-६)

'जैसमा कूवा पण मनोहर लागता हुता, ज्यारे मथुरामा घरो पण जाणे के रोता हुना' ।

दनरना भारतीय प्रार्थना तुलनात्मक कोशमा 'खोल्ल' 'खोल' अने 'खोर' माधी मायेवा भागीप शब्दोमा 'ऊडो लाडो' 'पोनाए', 'बबोल', 'कोतर', 'गुफा' येवो अथ मुल्य छे । (तुम्रो सम्पाक ३६६३, ३६४६)

५ चडिल्ल 'वालद'

दे ना ३, २ मा 'चडिल' सस्कृत आने 'चदिन' देश्य गय्या छे । अही मु उन मा' आरना नावीने प्रथम धमकावी, म् डीने काढी मूके छे । ते प्रसंग छे —

'सो चडिल्ल कुमार तज्जिऊ,

मु डिय डैण सिरेण विसल्लिऊ (१०-१२-२)

'कुमार ते बालद ने धमकाव्यो ओ माथु मु डाने हाटी मूक्यो' ।

६ छुध हीर 'चन्द्र'

दे ना ३, ३८ मा 'बालक' अने 'चद्र' ना अर्थ मा 'ट्रुवटो' नोंपावो छे । अथ पुणदा मा तथा 'पउम चरिड' मा पण ते मने छे । नानो 'हीरो' 'हीरनो' येवा योगिग अथ उग्र भी आनागानिग अथ रुड वन्वो छे ।

(जुवो स्टडिज इन हेमचन्द्र गु देशीनाममाला, १९६६ सल्याक २००)

कातिल्लु रिगन्चिअरे कुवहीरि (७-६-१)

‘(स्वप्न मा) चन्द्र जोयो तेथी (जन्मनारो पुत्र) कातिमान थशे’ ।

छण कुवहीर छवि छाया मुहिय (१३-७-३)

‘पूनम ना चद्रनी काति जेवा काति बरायता मुख वली’ ।

७ भल भलाव् ‘छलकाववु’ ‘उभराववु’

प्राकृत कोश ‘फलहलिय’ शब्द ‘सायर’ साथे वपरायानु नोच छे । अर्थ ‘झुवता’ करता उभराइ ऊठवानो जाणाय छे । पाछलना सस्कृत मा ‘फल जगुला’ आख मा आपता फल फलिया ना अर्थ माछे तेमा पण आखो उभराया नो भाव छे । नीचे नी पक्ति मा कृष्णे फू केला शयनी घोर शब्द बरावता तेथी सागर पण छलकाइ ऊठ्या अंबु कहूँ छे —

फल गुलाविय सयल विसायर (१-१०-७)

‘बवा सागरो ने पण ऊभरानी दीघा’

८ लघुतावीचक ‘ड’ प्रत्यय

स्वयम्भू मा ‘ड’ प्रत्यय अनिवार्यपणे तुच्छ तानोज भाव दर्शाववा वपरायो छे । ‘पउमचरिउ’ मा अके वे उदाहरण छे । रिट्ठ० माथी नीचेना जुओ

विज्जाहरि तुहु एव बहुडिय हे

किह एमिय सवत्ति हे लहुडिय हे । (१०-६-३)

‘तु विद्याधरी होवा छता ताराथी नानकडी अने नव वधू अवेी तारी सपत्नीने केम नमन करयू ?

(सत्यभामा ने उईशीने रुक्मिणीना सवध मा आ कृष्णनी उक्ति छे)

अे पछीनी पक्ति मा ‘तणुतणुयडिय’ — ‘कृश अने शुक्रुमार शरीर वाली अवेो प्रयोग छ ।

उपर ५ ४ नीचे आपेला उद्धरणमा ‘मु डियडेण’ अे प्रयोग भी पण ‘ड’ प्रत्ययतुच्छकार वाचक वाचक छे । अने तेज प्रमाणे ते ‘खोल्लड’ मा पण छे ।

९. डिवकरुय ‘छोकरू’

‘दीकरो’ ना मूल साथे सकलायेण आ शब्द मा प्रशस्त्य वाचक ‘ल्य’ प्रत्यय उपर थी थयेले ‘ल्य’ प्राकृत प्राप्त नामो मा (वच्छरूप, पट्टरूप) तथा गुजराती ‘भाडरू’, ‘छोरू’, ‘वाछरू’ ‘अेरू’, वगेरे मा मले छे । भराठी ‘लेकरू’ अही नोवेली शब्दनी घणो नजीक छे ।

कदिउ सेडिहिं विहडफडेहिं

डिवकरुयइ खडइ मक्कडेहिं (१३-१०-९)

‘अेळीओ आऊद करता हाफलाफला वोलाता आख्या के अमारो छोकरा ने माकडाओओ फाडी खावा’

(सदर्थं भावे कु डिनपुर मा पोतानी माया थी सजैली परेशानी नो छे)

१० थुडु किय 'रोप थी मो चडी जवु'

दे ना ५, २१ मा थोडाक रोप थी मुख सरोचाइ जवु । येवा अर्थमा तोषायो छे । नीचेनी पक्ति मा थयेलो तेनो प्रयोग आ अर्थनु तेमज जोडणीनु समर्थन करे छे

महुराहिउ तहि काने थुडु किउ (५-११-४)

'ते बेला मथुरापति कसनु मो चडी गयु'

११ दुवालि 'तोफान, अटकचाला, आडाई, अलवीतराई' ।

आओह दुवालिहि मत्त तुह

दिड बबरणक जिह मसगउ (१-११-८५)

'आबा अटकचालाने कारणे तु मातेला हाथीनी जेम हड बवन पाम्यो छे' ।

तिहि मि दुवालि अे विणु न पवत्तइ (५-११-६)

'त्या (दूर बनमा) पण (कृष्ण) अटकचाला करघा बिना रहता नथी' ।

पड्णिण अेम करतु दुवालिउ (११-५-७)

'अे प्रमाणे नगर मा तोफानो करतो' (प्रद्युम्नकुमार

पुष्पवतना महापुराण मा पण आ अथ मा शब्द वपरायो छे जुओ (८५-१०-६, ८६-२६१६, ८५-१३-३, ८८-४-७, छेल्ला स्थान उपरना टिप्पण मा तेनो 'आलीपागण' सेवो जूनी गुजराती मा अर्थ आपेलो छे । 'अलगारीपणा' नो आ मूल अर्थ छे । 'आल' करवी अेटने 'मस्ती तोफान' करवा, 'दु + आलि' = 'दुवालि' । भरतेश्वर बाहुबलि रासमा, 'आलि करइ अपार तु' अेम आवे छे । पृथ्वीपद चरित मा हाथीनी मस्ती माटे ते वपरायो छे 'महापुगण' मा ८५-२६-१६ उपर ना टिप्पण मा तेनो अर्थ 'गुलाई' आप्यो छे ते 'गोलापणु' 'लुच्याई' अेटने ते 'अलवीतराई' होवानु समभाव छे ।

१२ पइड 'अत्यंत आसक्त'

बुच्चइ बम्महेण कुलजाइ विसुडी

एरवइ तुम्ह सुय चडास पइडी (१३-७-धत्ता)

'मन्मथे (=प्रद्युम्ने कहुं "हे राजा विगुड कुन अने जाति वालो तारी पुरी उठान हली गई छे") ।

स० 'प्रष्ट' उपरनी ने वयो छे । गुजराती 'पयवु' ना भूतमा आज शब्द छे अर्थ दरतामा ।

१३ पलवक 'लपट'

कावि गोवि रस सग पलवकी (५-१०-७)

'कोइक गोवि रस लपट उनी गई' । 'प्राकृतफाजे' 'गुमारफाज प्रतियोग' याथी लिताताल्हा' नोच्यु छे, अने बाहिन कून पउमविरिनरिउ' मा नष्ट नग्न नारी न 'पनक्तिता' र्नां ।

१४ पाण 'बल'

धगु सरू 'विज्जा पाण' = विद्यावल' श्रेवा रूपे वपरायो छे

जे वम्महु मारहु भणिविगय

ते विज्जापाणइ सयल ह्य (११-११-७)

'मन्मथ (प्रद्युम्न) ने श्रेम मारीशु, श्रेम कही ने गया ते ववाने तेणे विद्यावले मारी नास्था' ।

श्रेव भणैवि कुमार सचलितउ विज्जपाणें

दीसइ एहयने जनु ए रावगु पुष्पविमाणें (१८-१-५त्ता)

'एम कहीने कुमार विद्यावले ऊपड्यो, आकाश भागें जतो ते पुष्पविमान मा रावण जतो होय तेवो लागतो हुतो ।

'पउमचरिउ' १६-७-११४ अने ३८-१७-३ मा पण आज अर्थ मा 'विज्जापाणमे' 'विज्जा पाणे हि' मले छे ।

जूनी गुजराती मा 'प्राण' शब्द 'बल' 'शक्ति' 'सामर्थ्य' ना अर्थ मा जाणीनो छे । अर्वाचीन गुजराती प्रयोग 'पराणे' = 'बलपूर्वक' 'गनिच्छाश्रे' तोमाथी ज आवेलो छे ।

१५ भगवइ 'दुर्गा'

अवहरिउ केण हरि भगवइ हे ७ २-४)

'कोणे भगवती ना (दुर्गा) ना सिंह नु हरण करयु ?'

कोशमा 'भगवइ' नो आ अर्थ नयी नोवायो ।

१६ भट्टिओ 'विष्णु'

पुयण पणहुवति भोसावइ

भट्टिओ भीम भिउडि बरिसावइ । ५-५-८)

'ववरावनी पूनना विवशववा लासी सामे विष्णु (— कृष्ण) भयकर अकुटि देखाडवा लाग्या' ।

दे ना ६,१०० मा तथा सिद्धहेम ८-२-१७४ 'भट्टिओ' श्रेवो शब्द विष्णुना अर्थमा प्रयायेनो छे । पण शुद्ध रूप 'भट्टिओ' होवानु जणाय छे । आ ३ ना मा 'भट्टिओ' पाठांतर मा नोवाये छे । पाइयसद्धमहणश्रे' मा अर्थेनु 'भट्टिओ' मुद्रण दोष छे ।

१७ मूयसू 'मगु करवु'

वम्महेण मूयसेवि मुयकी (११-६-७)

'दुर्गावननी राणी जवविमाला ने प्रद्युम्ने (विद्यावले) मू भी करीने छोडो दीवी' ।

सरवावो 'मूयन' 'मूयस्त' (दे ना ६-१३७) - मूयश्रे प्राकृतकोशमा सेतुवव माथी टाकेलु 'मूयल्लइय', 'मूयल्लिय' - मू गु बनेलु ।

१८ मोट्टियार 'नवजुवान'

मोट्टियार ए घडियउ वज्जे (१४-१३-५)

'जाणे के वज्जे घटेनो नवजुवान होय तेवो'

(બાલ ભીમનુ શરીર આનાતો વચ્ચે પણ અક્ષત રહ્યુ તેને અનુલક્ષીને)

પુણ્ણદત્તના મહાપુરાણમા 'મોટ્ટિયાર' શબ્દ વપરાયો છે । મારવાડી મા તથા ઉત્તર ગુજરાત ની બોલી મા તે પ્રચલિત છે ।

'મોટ્ટિય' ને અધિકતા દર્શક 'યર' પ્રત્યય લાગત ને 'મોટ્ટિયર' ઉપર થી 'મોટ્ટિયાર' (જેમ 'પિયયર' ઉપર થી 'પિયાર') અને પછી યકારની અસર નીચે 'મોટ્ટિયાર' થયુ છે ।

૧૬ લેહ્ડ 'લુવ્ધ'

'પરણરચર સપર સિર લેહ્ડુ (૬-૬-૪)

'યુદ્ધમા શત્રુ વીરોના સિર લેવા મા લુવ્ધ—તત્પર'

(કૃણ ના રચનુ વર્ણન)

વે ના ૭, ૨૫ મા 'લેહ્ડ' નોધાયો છે, 'લિહ' ષાટ્વ સાથે સવદ્ જણાય છે ।

૨૦ વધણાર 'વધન'

આણેહિ કુવાલિહિ પત્તુ તુહુ

વિઠ વધણાર નિહ મત્તગડ (૧-૧૧-૮, ૪)

'આવા ઉદ્ધત તોફાનોથી તુ મત્ત બનેલા હાથીના જેમ હલ્લ વધન પામ્યો છે ।

'પડમ ચરિત' મા પણ આ વપરાયો છે

સિંગડ ડરડ્ડણ વધણાર હુણુવત્ત હો (૫૩-૩-૧૦)

'ઇન્દ્રજિત વહાર નાસ્વ્યો—જાણે કે હનુમાન નુ વધન' ।

'પડમચરિત' ના શબ્દ કોશમા ને તેનો 'વધનક્તો' યવો અથ કરધો છે તની યાથી ગુડિ થાય છે ।

'કો ગુણેહિ ન પાવિત્ત વનણાર' યેવી પત્તિ પાળ અરમ્મ શ વાયમ પાચ્યાનુ સ્મરગા છે । પ્રપ છે 'ગુણેથી કોણ વધન પામતુ નથી ?' અત્તી ગુગા ઉપર શ્લેષ છે ।

૨૧ વાલાહિય 'ધરો, હૃદ'

જડણ વાલાહિય હો અગાહ્હો

શવ્દ ગાલે લહુ કમલડ્ડ આણહિ (૫-૧૩-૨, ૩)

'યમુનાના અગાધ બારા માથી હ નદગોપ સન્ધર જ્મના તાવી આપ' ।

'પડમચરિત' ૧૮-૧૦-૫ મા નમદા નદી ને 'વાલાહિય' તિદા થી મૂને તી જતી છે । તા જ્દાવ આજ અર્થ છે ।

૨૨ વિચ્યાલે 'વચ્ચે', 'વચાલ'

તિહિ તેહેમ્ કાલે પડિત્તવપાર નાવમયડ

સેણહે વિચ્યાલે મિલિયડ હરિ કુલ દેવયડ (૩-૨૨-પતા)

'તે સમયે પ્રત્યુપસર કરવાની વૃત્તિમાંનો ટૂણ ની ટુનદેવતામા મળ્લની વના પ્રાણી નો ।

રસ્તા 'વચ્ચે' 'મધ્યમા' શ્રેવા અથ મા અપન્ન શમા 'વિન્ચિ' નોવાયો છે । (સિદ્ધ હેમ, ૮-૪-૬૨૧)
'આલ' પ્રત્યય લાભીને યથેના 'વિન્ચાલ' માથી ગુજરાતી 'વચાલ' આવ્યું છે ।

૨૩ સત્તાવી સજોયણ 'ચન્દ્ર'

સત્તાવી સજોમણ મુહિય હે

વાસહો સસહો પરાસહ ડુહિયહે (૧-૮-૫)

વ્યાસ ની વહેન અને પરાશરની પુત્ર ચંદ્રમુખી (સુમદ્રાનુ)

દે ના ૮-૨૨ મા આશ્વદ નોગાયો છે । 'પંડમચરિત' ૪૧-૬-૩ મા પણ આ શબ્દ વપરાયો છે । 'સત્યાવીશ નક્ષત્રો પ્રત્યે જોનાર' શ્રેવા યૌગિક અર્થ મા રુદ્ધાર્થ વ્યવ્યો છે ।

૨૪ સાહુલિય 'શાખા'

ણ ણવતહ અહિણવ સાહુલિય

કરપલ્લવ ણહ કુસુમાવલિય (૭-૧-૮)

'જાણે કે કર પલ્લવ અને નલ્લ કુસુમ થી યુક્ત શ્રેવી નવીન તરુની અભિનવ શાખાઓ' ।

દે ના ૮-૫૨ મા 'સાહુલો' ના અન્ય અર્થોની સાથે 'શાખા' અને 'મુજ' અર્થ પણ આપેલા છે । સિદ્ધહેમ ૮-૨-૧૩૪ મા પણ શાખાના અર્થ મા તે આપેલો છે ।

૨૫ હેવાઇયડ 'કોપ્યો'

નમહારિડ તો હેવાઇયડ (૭-૨-૧)

'ઐટલે, મગધરાજ (= જરાસંધ) કોપ્યો' ।

'પંડમચરિત' મા 'હેવાઇડ' ૨૦-૮-૨, ૫૬-૧૦-૬, ૭૪-૪-૧, ૮૨-૧૧-૮ શબ્દનો ટિપ્પણ મા ગવનીત' શુદ્ધિ પ્રાપ્ત, શ્રેવો અથ આપ્યો છે । સંસ્કૃત 'હેવાક' 'હેવાકિવ' અને ગુજરાતી 'હેવાયો' ની સાથે તેનો સવય હોવાનું જણાય છે । અહીં નોંધેલો શબ્દ 'પંડમચરિત' મા મલતા 'વેહાવિહડ' (૮૬-૧, ૭-૫-૮ વગેરે) ને અર્થ દષ્ટ શ્રે મળતો છે । તેનો અર્થ 'કોપાતુર' થાય છે, અને દે ના ૭-૬૫ મા 'વેહ કિમ્' શબ્દ રોપાવિષ્ટ' ના અર્થ મા આપ્યો છે । અત્રીનું 'હેવાઇય' શ્રે પ્રત્યય થી 'વેહાઇય' ઉપર થી થયું હોય ।

वितण्डा

कथा (वे पक्षो वर्धे नी चर्चा) ना वण प्रकार न्याय सूत्रकारे गणव्याख्ये-वाद, जल्प, धन वितण्डा । वादना अधिकारी वीतराग होय छे, तेओ सत्यनिर्णयार्थ वादकरे छे, हार-जीतनो सवाल तेमने मन खास महत्वनी नथी । वादमा पक्ष अनेप्रति-पक्ष सामसामा रजू करवा मा आवे छे धन प्रमाण अने तर्क तेमा छल, जाति अने निग्रह स्थान जेवी युक्तिओनो उपयोग थायतो पण समान पण तो नही ज (प्रमाण तर्कमाधनोपालम्भे सिद्धान्तविरुद्ध पञ्चावयवोपपन्न पक्ष प्रतिपक्षपरिग्रहो वाद न्यायसूत्र १-२-१) जल्पनी पद्धति पण वाद जेबीज छे, तेमा पण प्रमाण अने तर्क द्वारा स्वपक्षनु खडन करवाना प्रयत्न करवामा आवे छे, पण तेमा विरोधीनो पराभव करवानु मुख्य प्रयोजन होइ छल, जाति अने निग्रह स्थाननो समान पण उपयोग थाय छे । (यथोक्तोपपन्नछलजातिनिग्रहस्थानसाधनापालम्भो जल्प —न्यायसूत्र १-२-२) तेज जल्प प्रतिपक्षनी स्थापना विनानो होय नो वितण्डा बने छे । ज्यारे चर्चा मा उतरला घोर-वादी पोताना मतनु स्थापन करतो ज नथी, मान प्रतिवादीना मतनु खडन खडन करवा करे छे त्यार त वितण्डा करे छे अमे कहैवाये छे (स प्रतिपक्ष स्थापनाहीनो वितण्डा—न्यायसूत्र १-२-३) । आन पर भाष्य करता वाल्म्यायन स्पष्टता करे छे के वैयाखण्डिकने पण पोतानोपक्ष तो होय ज छे, रेवल त तेनु स्थापन करवा प्रवृत्तयतोमथी अन येती ज सूत्रकारे वितण्डा प्रतिपक्षहीन छे अमे न कह ना प्रतिपक्षस्थापनाहीन छे अमे कहनु छे । उद्योतकर अने वाचस्पति पण समन तथा स्पष्टता करे छे के आमा वैयाखण्डिक नो प्रेयो आशय होय छे के विरोधीना मत के पक्षनु खडन करवाथी पोताना पक्ष पोतानी मेने सिद्ध बद् नने, वैयाखण्डिकनो पोतानो पक्ष होय ज छे पण तेनु प्रतिपक्षना खडन थी स्वतन्त्रपणें स्थापन करवामा प्रायनु न थी ।

उद्योतकरे अमे मत नाब्यो छे जे प्रमाणे वितण्डानु लक्षण 'दूपण माथ' हनु । उद्योतो रर आओ प्रतिपक्ष करथो छे कारण के वैयाखण्डिकने पण तेनु खडन करवानु छे त ए.र. मे पानी विषय यात्मकता, प्रतिवादी अने वादी तरीके पोने घाटनी हकीकता ना स्वीकारन्धीज रही धन दूपणमाथ छेटनु लक्षण होय तो आनी उपपत्ति यती न थी । (जुआ न्यायवाति, पृ १६३, नाथय टीका, पृ -३०) । पण चरक सहिता (पृ २२५) मा पण वितण्डानु 'परपक्षे दोषनचनमात्रमव प्रेव' ररमाण मायु छे जे आ अमे कही शक्या के वितण्डा अे दूपण माथ ते अेवी परपक्ष हावी जाइयै ।

वितण्डाति पद्धतिनो जेमा उपयोग करवामा आरमो ते तस नथी नो प्रमाण तता ररण छे के आ वैयाखण्डिको केवल दोषदोषी नथी पण मूर्ख विचारन छे तथा हाने तानु मान्य न न

नथी अने तेथी तेमने पोतानो कोई मत के बाद न थी । विरोधीनु खडन करता जा दलीलीनो अे डपयोग करे छे तेमांम कदाच कोई जूदा मत के पक्षनो सीधो के आडकतरो स्वीकार अतो होय तो पण आ वैताण्डिकने अभिप्रेत तो न थी ज । कोई आमतनी स्थापना करवा प्रवृत्त जाय तो अेज वैताण्डिक अेनु खडन करवा तत्पर बने अने तयारे अे अेनाथी बिरुद्ध मतनो स्वीकार करतो जणाय । जयराशिभट्टना तत्त्वोपप्लवसिंह पर दृष्टिपात करता आ सहजे समजाय छे । सत्काय वादनु खडन करता वैताण्डिकने असत्कार्यवाद मान्य छे अेम लागे पण अेज वैताण्डिक असत्काय वादनु पण खडन करे छे, अनेत्यारे तेने सत्कायवाद मान्य होय अेवु लागे छे । वास्तवमा तेने अेक पण मान्य नथी अने प्रतीत्य समुत्पाद के विवर्त-वाद के कोई पणवाद मान्य न थी । तेने प्रमाणिक पणे अेम लागे छे के कोई ज्ञान ने प्रमाण भूत मानी शकय तेम न थी । तेथी कोई वाद ते शी रीते स्थायी शके के स्वीकारी शके । प्रमेयनी स्थापना प्रमाण पर आधारित छे अने प्रमाणनु साबु लक्षण आपी शकय तो ज प्रमाणीनी स्थापना थई शके पण प्रमाणनु कोई पण लक्षण दोष रहित (—तकशास्त्रने मान्य सिद्धान्तो प्रमाणे पण) जणातु नथी तेथी प्रमेयनी स्थापना शकय वनतो न थी । आ सजोग मा परम तत्त्व अगे के बीजु पण कणु कहेवु शकय न थी । वग्न लौकिक अने शास्त्रीय व्यवहार अविचारित रमणीय चाले छे [सल्लक्षणनिबधन मानव्यवस्थानम्, मान-निबन्धना च मेयस्थिति, तदभावे तयो सद्व्यवहार विषयत्व कथ [स्वयमेव] —तत्त्वोपप्लवसिंह, पृ १, तदेवमुपप्लुतेष्वेव तत्त्वेषु अविचारित-रमणीया सर्वव्यवहारा घटन्ते—पृ १२५

वितण्डा-पद्धतिनो स्वीकार सजय बेलट्टिपुन (बुद्धना समकालीन), जयराशिभट्ट (८वी सदी), माध्यमिको अने श्रीहर्ष (१२वी सदी) जेवा मद्भूत वेदान्तीओनी विचार-सरणि अने प्रतिपादन मा जोवा मले नै, आ लोको केवल दोषदर्शी हता अने सूक्ष्म विचारक न होता गेम तो कोई कही शके तेम नथी । तेथी आपणे मानवा प्रेरार्इसे छीअे के वितण्डानु प्रतिपारन जे रीत न्याय-अथोमा करवामा आव्यु छे ते पूरतु नथी अने उद्धोतकर, वाचस्पति गंगेरे अे वितण्डानु साबु रहस्य पकाड्यु न थी । जयत जेवा पासेथी यहा आ परत्ये वगारे विवरण प्राप्त अतु न थी । पण उदयने (१०वी सदी) पोतानी परिशुद्धि मा सानातनिना मतनो उल्लेख करघो छे जे प्रमाणे कया चतुर्विध छे कारण के वितण्डा वे प्रकारनी छे—तेमावाद के जल्पना तक्षणो होय अे अनुसार । [श्रीढगीड नैयायिक मते चतस्त्र कथा । 'स प्रतिपक्ष स्थापनाहीने वितण्डा' (न्यायसूत्र १-२-३) इत्यान जल्पवा वादस्यापि परामर्शात् । पुस्तुपान्निप्रायानुरोधेन चतुर्थोदाहरणस्यापि उपपत्तेरीति सानातनि —परिशुद्धि १ २ १—History of Navya Nyaya in Mithila, P 1 —दिनेशचन्द्र भट्टाचार्य, दरभंगा, १९५८—मा थी उद्धृत) । शंकर मिश्रे (१६वी सदी) पण वादि विनोद (पृ २) मा आ मत नो उल्लेख करघो छे । सानातनिने मते बादी वादना लक्षण जेमा छे तेथी कथा (चर्चा) मा पाताना कोई पक्षनु स्थापन करवा बिना पर पक्षनु खडन मान करे अे शाय छे ज । न्याय परिशुद्धिमा चेतनानाथे (१३वा सदी) पण वितण्डाना वे प्रकार छे—वादी वीतराग के विजि गोपु होय अे प्रमाणे—तेवा मत नो उल्लेख करघो छे, जो के चेतनानाथ पोते आ मतनी साथे समत अता नथी कारण के सत्यनिर्णयनी जखना वालो वीतराग पतिपक्षना खडन मान थी सनुष्ट न ज जाय । तेने तो जेने अगे चर्चा नई रही छे अे यस्तुना स्वरूपनी प्रतीति इष्ट छे (के चिन्तु, वितण्डायामपि वीतराग-विजिगीपुभेदाद् भेदमाह —न्यायपरिशुद्धि, पृ १६६) । दूषणमान वितण्डा, परपक्षे दापवचनमात्रमेव—अे लक्षणो तो आपशे जोवा ज छे । तेथी अेवु मानवानी प्रेरणा जाय छे के यावा लक्षणो प्राचीन काल

की मलता होय अने बीजु बाजुशे वितण्डा पद्धति थी प्रवृत्त अनार उच्च कक्षांना चिन्तकोना थ थी जेय ता वधा वैनाण्डिक केवल दोपदर्शी न होइ शके । तेमन बीजा पण शेक प्रकार होवो जोइमे—सूक्ष्म विचारक (Critical Philosophy) कही शकाय तेवा ओलो । बीतराग वैनाण्डिक तत्त्वोपप्लववादी चिन्ता होइ शके, जेने Sceptic कही शकाय । तेने ज्ञाननु प्रामाण्य मान्य न थी अने तेथी ते कोई मतनु स्थापन करी शकतो न थी । जयराशिभट्ट आवा चिन्तक छे । आवाज बीजा केटलाक चिन्तक ने श्रेम लागे दे के लौकिक प्रमाणो थी परम ज्ञाननी प्राप्ति शक्य न थी । मायमिश्रो अने थी हूप वगेरे अद्वैत वेदान्ती ओ आ कोटिना चितको छे । ते ओ परम तत्त्व स्वीकारे छे पण तेनु स्थापन लौकिक प्रमाणो थी शाय न थी तेवी तेमनी हड मान्यता छे । तत्त्व जेव छे तेव लौकिक प्रमाणो थी ज्ञान वई शकतु न थी अन जेनु ज्ञात थाय छे तेवु ते होइ शके नही कारण के आ प्रमाणेनी आपसी मान्यताज दोष रहित न थी । परा प्रजा थी तेनो साक्षात्कार वइ शके पण लौकिक रीते ते ज्ञाननी प्राप्ति के शे तत्त्वनु विवरण शक्य न थी । बीजु बाजुओ जयराशि जेवा तत्त्वोपप्लववादी काइज ज्ञाननी सत्पता स्वीकारता न थी अन तथी काई तत्त्व विषे कणु कहै वा तैयार न थी ।

वितण्डानो व्यवहार मा उपयोग मामा पक्ष न पटकारवा माट, भूडा हाडी नाउवा माटज माट भागे थतो होय छे । पोतानी व्यवस्थित रूआन नर्या मित्राय सामनो माणम जे चीने तेनु सडन तरय ते वितण्डा । वितण्डानो आज अथ न्यायना ग वामा डारी अर्थो छे । प्रमाणिक पणो वितण्डानो आग लेनार बहु ओछा होवा ने कारणे आ पामु लगभग भुनाइ थनु अमर्तिन जेवा ओइ नैयायिक अने प्रावरक हेमचन्द्राचार्य वगेरे जैन नैयायिको वितण्डान कथना प्रकार मानना तैयार न थी कारण के घेर पम त तेमा कोइ मनअ होनी न थी (जुवा वाद व्याप, पृ ७२, व्याप-विनिश्चय २-२८०-३८६, प्रमाणमीमासा २-१-३) । चरक संहितामावाद—(विग्रह कथा) ना व प्रकार गणाव्या छे—जन्म अन वितण्डा-प्रतिपक्ष रङ्ग करवामा आवे के न आवे त अनुमार । अन रूपगान जेश नक्षत्रो गही न छेला घनिघावनु ममथन कवामा कादक अशे मदद रूप थाय छे । जानानि मे वितण्डाना उ प्रकार मान्य गनेला तथी विशेष समथन मने छे । त भिवाय वितण्डाना गा पामा अन व्याप-प्र वामा लाग्यज कनी नामग्री मन छे ।

पोतानो पक्ष न होवानु कारण शे पण होइ जान के काइ जाननु प्रामाण्य सिद्ध रही गछानु न थी तथी काइ तत्त्व विषे मान्यता ननु जाणः जहाय मही अथवा ता परम तत्त्व तारि प्रमाणेनी मर्यादानी बहार छे तेथी ना विषे लौकिक प्रमाणा द्वारा रणु प्रतिपादन करी शवानु न थी, अने तौहफ प्रमाणो द्वारा जे ज्ञान प्राप्त वइ शके छ त तेमन अनुपपन्न प्रमाणे पण दाप रहित छ अम ता न कहवाय । साम पाताना पक्ष न हावानु प्रामाणिक लाग्य ताइ न हेतना चिन्ता मे वितण्डा-पद्धति गाथय लीजो । वितण्डानि आ कथानो लाग्य ताई नैयायिक विचार कथा । नैयायिक घना ताइ पण चर्चा भा वे पक्ष हाय वगेरे वगेरे—शे निश्चित चारना मा रही न ज विचरन रूप भा ताइ प्रमाण बीतरागनी वितण्डा न्यायान्तराओ अवात आ सापटमा पुनी गया । नम छना तत्त्वान्तराओ नम अथानी पद्धति समजवामा अने तेमा कर्तानु न्यायान रूपवामा मा मदद रूप थाय छ ।

भारतीय कला के मुख्य तत्त्व

भारतीय कला भारतवर्ष के विचार धर्म, तत्त्वज्ञान और सस्कृति का दर्पण है। भारतीय जन जीवन की पुष्कल व्याख्या कला के माध्यम से हुई है। यहां के लोगो का रहन सहन कैसा था, उनके भाव क्या थे, देवतत्त्व के विषय में उन्होंने क्या सोचा था, उनकी पूजाविधि कैसी थी और पंचभूतों के धरातल पर उन्होंने कितना निर्माण किया था इसका अच्छा लेखा-जोखा भारतीय कला में सुरक्षित है। वास्तु, शिल्प, मूर्तियां, चित्र, कांस्य प्रतिमा, मृद्भाजन, दत्तकर्म, काष्ठ कर्म, मणिकर्म, स्वर्णरत्न कर्म, वस्त्र आदि के रूप में भारतीय कला की सामग्री प्रभूत मात्रा में पायी जाती है। देश के प्रत्येक भाग में कला के निर्माण की ध्वनि सुनाई पड़ती है। एक युग से दूसरे युग में कलात्मक के केन्द्र दिशा-दिशाओं में छिटकते रहे, किंतु यह विविध सामग्री समुचित रूप से भारतीय कला के ही अन्तर्गत है।

भारतीय कला को दीर्घकालीन रूप सत्र कहना उचित है, जिसमें देश के प्रत्येक भू भाग में अपना अर्थ प्रपित किया है। इस रूप समृद्धि में अनेक जातियों ने भाग लिया है, किंतु इसकी मूल प्रेरणा और अथर्व्यजना मुख्यतः भारतीय ही है। जब भारतीय सस्कृति का प्रसार समुद्र पार और पर्वतों के उस पार हुआ तब भारतीय कला के रूप और उसके अर्थ भी उन २ देशों में बढ मूल हुए। सुभाष्य से वह सामग्री आज भी अधिकांश में सुरक्षित है। और भारतीय कला के यश-प्रवाह की कथा कहती है। द्वीपान्तर या हिंदेशिया से लेकर मध्य-चीन या मध्य-एशिया तक का विशाल भू-खण्ड भारतीय कला की मेघवृष्टि से उत्पन्न फुहारों से भर गया। वह आन्दोलन कितना गम्भीर और बलिष्ठ था। इससे आज भी आवश्यक होता है। भारतीय कला के संपूर्ण व्यापार अर्थयन के लिए यह आवश्यक है कि भारतीय धर्म, दर्शन और सस्कृति के साथ मिलाकर उसे देखा जाय। जिसकी सामग्री वेद, पुराण, कान्य, पिटक, आगम आदि नानाविध भारतीय साहित्य में पायी जाती है।

तिथि-क्रम —

कला की यह सामग्री देश और काल दोनों में महा विस्तृत है। इसका आरम्भ सिंधु उपत्यका में तृतीय सहस्राब्दि ईस्वी पूर्व से होता है और लगभग ५ सहस्र वर्षों तक इसका इतिहास पाया जाता है। इस तिथि-क्रम का लगभग सुनिश्चित आधार इस प्रकार है।

- १ सिंधु सभ्यता की कला — लगभग २५०० — १५०० ई० पू०
- २ वैदिक सभ्यता — लगभग २००० — १००० ई० पू०
- ३ महाजनपद युग — लगभग १२०० — ६०० ई० पू०
- ४ शौपनाग नन्द युग — लगभग ६०० — ३२६ ई० पू०

युग के उत्तरार्ध में प्रथम शती ईस्वी से लेकर लगभग ७वीं शती तक अर्थात् कनिष्क से हर्ष तक की कला-कृतिया आती हैं। यह भारतीय कला का आद्य युग है इसमें कला की प्रौढ़ता राष्ट्रीय स्तर पर देश के चारों ओर फैल जाती है। उसका बाह्य रूप और भीतरी अर्थ दोनों राष्ट्र सम्मत स्तर पर मान्यता प्राप्त करते हैं और न केवल स्वदेश में किन्तु विदेशों में भी भारतीय कला का प्रमोदपूर्ण रूप व्याप्त हो जाता है। इन ७०० वर्षों में भारतवर्ष में कला, साहित्य, दर्शन और जीवन का सर्वोच्च विकास हुआ और जनता के मन में इस प्रकार की धारणा बनी — न भारत सम वर्ष पृथिव्यामस्ति भो द्विजा — यह कथन बहुत अशो में सत्य था। उस युग में भारत, चीन, ईगन और रोम इन चारों का एकाधिपत्य साम्राज्य था और इनके शासक जगदेकनाथ समझे जाते थे। किन्तु इनमें भी भारत की श्री समस्त जम्बूद्वीप में सर्वोपरि थी।

हर्ष युग के बाद भारतीय कला का चरम युग आता है, जिसे मध्य काल (७००-१२००) भी कहते हैं। उसके भी २ भाग हैं—पूर्व मध्यकाल (७००-१००० ई०) और उत्तर मध्यकाल (१०००-१२०० ई०)। काल के इस दीर्घ पथ पर भारतीय कला के सतत और दृढ़ पदचिह्न महान् कृतियों के रूप में हमारे सामने हैं, मानो सौन्दर्य का कोई विराट् देवता पूर्व, पच्छिम, उत्तर, दक्षिण चारों दिशाओं में चला हो और अपने पीछे नाना प्रकार की शिल्प, वास्तु, चित्रादि सामग्री भरता गया हो। इस कला की कथा एक ओर सरल है क्योंकि उसमें एक सूत्र पिरोया हुआ है। दूसरी ओर जटिल है क्योंकि उसके ताने बाने में नानाविध तन्तुओं का समावेश है। भारतीय कला के पारवी इतिहासवेत्ता को चाहिए कि जहाँ जो स्थानीय, प्रादेशिक और राष्ट्रीय सदृश वितान, रूप, शैली, अलकरण, प्रभाव और अर्थ हैं उनको अलग पहचान कर उनकी व्याख्या करें।

प्राप्ति स्थान

प्राप्ति स्थान और तिथि क्रम ये दोनों कला वस्तु के अध्ययन में सहायक होते हैं। इनका आधार प्रत्यात्मक होता है और सावधानी से प्राप्ति स्थान सम्बन्धी सूचना का संग्रह करना चाहिए। अधिकांश अवशेषों और वस्तुओं के प्राप्ति स्थान विदित होते हैं। उनके द्वारा कला की वस्तुओं का सर्वत्र सुविज्ञात हो जाता है। इसके अतिरिक्त पाषाण प्रतिमाओं और वास्तु खड्डों के लिए पत्थर की जाति और रङ्ग से ही उनसे सर्वत्र का संकेत मिलता है। उदाहरण के लिए सिंधु घाटी में कीर-थर पहाड़ी की खदानों का सफेद खड्डिया पत्थर या नीलाभाटा काम में लाया जाता था। मौर्य कला के लिए चुनार की खदानों का हल्के गुलाबी रङ्ग का ठोस बलुआ पत्थर काम में लाया गया। मथुरा कला में मजौड़ी रंग का चित्तीदार बलुआ पत्थर जो सीकरी, बयाना आदि स्थानों में मिलता है प्रयुक्त किया गया। गन्धार कला में नीली भलक का सलेटी या पपडिया या परतहा तिलकुट पत्थर काम में लाया जाता था। गुप्त-काल में स्थानीय लच्छीह या मयवरी पत्थर का प्रयोग होता था। पाल युग में काले या गहरे नीले रङ्ग का नयावाल तेलिया पत्थर नीलापन, (Black Basalt) काम में लाया गया। चालुक्य कला में पीले रंग का बलुआ पत्थर काम में आता था। अमरावती और नागादिनीकुडा आदि के स्तूपों में विशेष प्रकार का श्वेत खड्डिया पत्थर (Limestone) काम में आता था, जिसे वहाँ की भाषा में अमृत शिला कहते हैं और जो हमारे यहाँ के सगमरमर से मिलता है। इसी प्रकार उड़ीसा के मंदिरों में राजा

रानिया या मुगना (Craie) पत्थर, कर्हा कुडया (Granite) और कही दुसरिया पत्थर (Late rite) और कही सेल खडी या सगजराहत (Alabaster) और कही सगमरमर (संस्कृत मुक्ता शैल) काम में लाया गया। इस प्रकार भिन्न २ पत्थरों की चाल में कलात्मक सामग्री के स्थानीय भेदा का निर्वह मित्र जाता है।

काल निर्धारण

वस्तुओं का काल निर्धारण प्रायः उत्कीर्ण लेखों के आधार पर किया जाता है। जैसे स्तूप, मंदिर, शिलापट्ट या मन्दिर का चौकी पर उत्कीर्ण लेख सम्बंधित सामग्री के काल की सूचना देता है। इस साक्षी के अभाव में जैली ही समय का मकेल बताती है। पुरातत्व की खुदाई में प्राप्त सामग्री को जैसे लेख, मुद्रा, मृत्पात्र, गिलावे को पूर्वापरीक्षित स्तरों के आधार पर जांच कर उनका समय निश्चित करते हैं। कला सामग्री के बहिरङ्ग अध्ययन का उद्देश्य उसकी ऐतिहासिक और सांस्कृतिक पृष्ठभूमि का अवधारण करना है जिसके लिए प्राप्ति-स्थान समय और शैली इन तीनों के परिचय ही आवश्यकता होती है।

अर्थ-व्यञ्जना

कलात्मक वस्तु की बहिरंग परीक्षा हमें उस बिंदु पर ले जाती है, जहाँ उसकी प्रतीक परीभा वा अर्थ की व्याख्या आरम्भ होती है। प्रत्येक कला वस्तु किसी मनोगत भाव का स्थूल प्रतीक है। प्राण्य सब कला पारलौ की रचित कला द्वारा भाव या अर्थ की व्यञ्जना में है। भारतीय गौडय शास्त्र के अनुसार कला और काव्य के ४ तत्व या अंग माने गए हैं — १ रस, २ अर्थ, ३ रस, और ४ रस (काव्य के लिए) या रूप (कला के लिए)।

रस

रस कला की आत्मा है। यह अन्त्यात्म गुण है जिसमें कृति का स्थायी मूल्य निहित रहता है। इसे मौलिक, आवश्यक और अनर्क्य दिव्य गुण कहना चाहिए, जो प्रत्येक सच्ची कला कृति या रस कृति में पाया जाता है। मनुष्य का मन भावों का समुद्र है। भावों की समष्टि में ही रस का उद्भव होता है। मनुष्य के मन में जो नाना भाव जन्म लेते हैं, उन्हें ही कला और काव्य द्वारा व्यक्त किया जाता है। काव्य में पंडित आलकाश्रिता के अनुसार काव्य में ८ या ९ रस माने गए हैं, जिनमें पृथक् पृथक् भाव हैं। कला कृति में रसिक के मन में भावों का उद्भव होता है। रसिक और कलाकार परस्परम प्रेम मानस में रस या भाव विशेष ही आगमना करते हैं और फिर उसे शब्द या रूप में द्वारा व्यक्त या दर्शित जाती माध्यम से व्यक्त करते हैं।

अर्थ

मन में रस का स्मरण होने पर कवि और कलाकार उन अर्थ या भावों का प्रतिबिम्ब द्वारा रस या भाव स्फुटित होते हैं। अर्थ का प्रतिबिम्ब वस्तु या घटना का प्रतिबिम्ब मान लिया गया है। भारतीय कला की अवलोकन के मतानुसार नाना देव याग देवियों का चित्रण है जो कला की भौतिक शक्तियों के प्रतीक हैं। उन देव-देवियों का चित्रण मनुष्य और पुरुषों का भाव दर्शाता है। उनका उद्देश्य ज्योति और तप, मन प्राण यमन, समृद्धि और मृत्यु का चित्रण करना है। अर्थात्

परिभाषा में इस द्वन्द्व को देवासुर कहा गया है, अर्थात् देवों और असुरों के शाश्वत संग्राम की परिकल्पना से संग्राम इतिहास की काल विजडित घटनायें नहीं। किंतु दिव्य भावों की नित्य लीलायें हैं, जो देव और काल में सदा और सर्वत्र घटित होती हैं। बुद्ध, महावीर आदि महापुरुष और इन्द्र, शिव, विष्णु कुमार आदि देव प्रकाश और सत्य के प्रतीक हैं। इसके विपरीत वत, मार महिष, निपुरासुर और तारकासुर असुर या अन्धकार के प्रतीक हैं। अर्थ ही कला का सच्चा चक्षु है। प्रत्येक कला की कृति के ललाट पर उसकी अर्थ लिपि अंकित रहती है। उसे उभी प्रकार पढ़ना चाहिए जिस प्रकार की अर्थ-वस्तु के लिए उसके निर्माताओं ने उसे लिखा था। भारतीय कला के सांस्कृतिक उद्देश्य के ज्ञान के लिए उसके अर्थ का परिचय का ज्ञान अत्यावश्यक है। अर्थ की जिज्ञासा हमें कला के प्रतीकात्मक स्वरूप के समीप ले जाती है। जैसे चक्रमूर्ति घट, स्वास्तिक, पद्म, श्री लक्ष्मी, अष्ट भगल अथवा अष्टोत्तर शत भगल चिह्न एवं गन्ध, नाग, यक्ष आदि कला के प्रतीकों द्वारा अर्थ की प्रतीक कला सम्बन्धी अध्ययन का समीचीन क्षेत्र है।

द्वन्द्व

पुराणों में कहा है कि यह विश्व की रचना द्वन्द्व सृष्टि है। इसके मूल में एक विराट द्वन्द्व ताल, लय, या मात्रा है। उसी द्वन्द्व से सौन्दर्य तत्व के लिए आवश्यक सामन्जस्य और सपुञ्जन एवं सन्तुलन एवं समति का निर्धारण किया जाता है। अतएव भारतीय कला की आवश्यक अंग ताल मात्रा है। विश्व की प्रतीक वस्तु प्रमाण सुनियत है। वही कलाकार के लिए प्रमाण या नमूना बनती है। जिसे वह ध्यान की शक्ति से चित्त में उतारता है और फिर वह अकन लेखन या वर्णन में लाता है।

रूप या शब्द

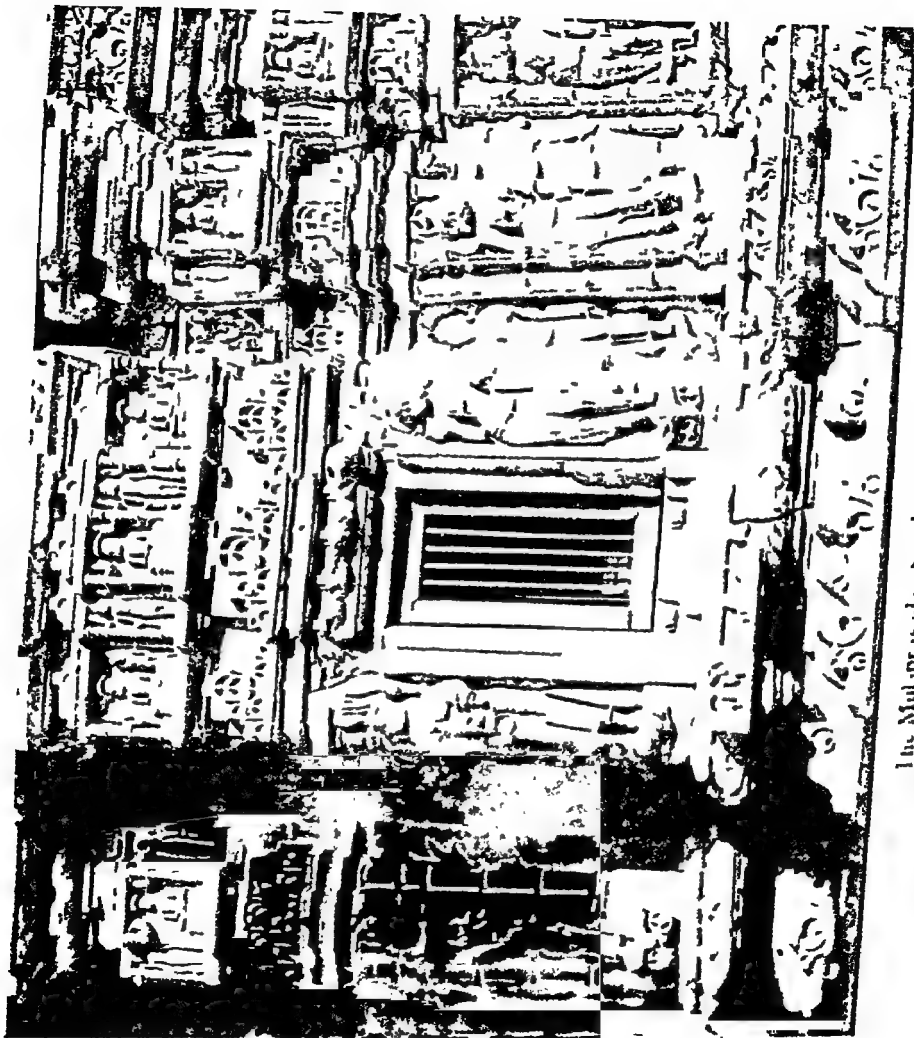
कला का चौथा अंग भाव को भौतिक घरातल पर लाना है। इसे काव्य के लिए शब्द और वक्ता के लिए रूप कहते हैं। शिल्प, चित्र, वास्तु को व्यक्त करने के माध्यम अंग है, किंतु वे सब भावों के भूत रूप हैं। उनकी भाषा प्रत्यक्ष होती है, और वे इन्द्रियों के माध्यम से भव पर प्रभाव डालते हैं। कला के इस तत्व चतुष्टय के सम्बन्ध में गोस्वामी जी का अर्थ सधानान् वर्गानाम् रसानम् द्वन्द्वसामयि यह स्मरणीय है।

चित्त का महत्त्व

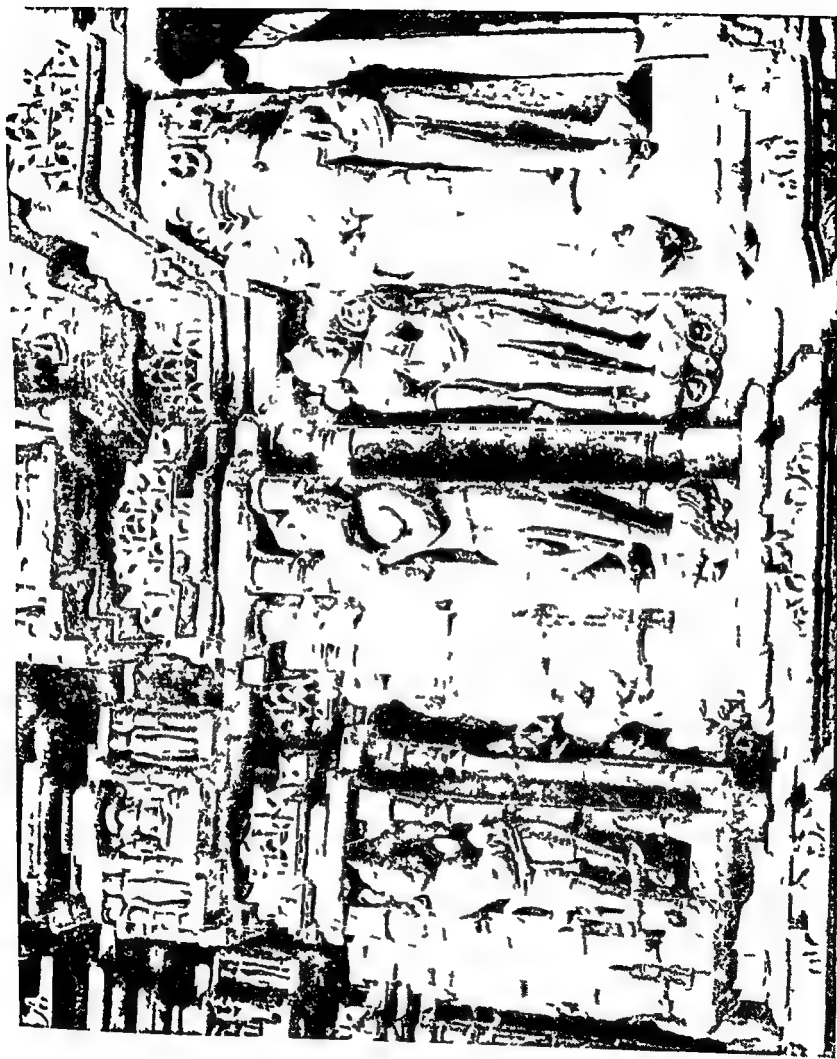
मनोभाव और कला के बाह्य रूप इन दोनों को जोड़ने वाला माध्यम कला है। मन के भाव को अधिकतम सौन्दर्य के साथ भूत रूप में प्रकट करना ही कला है। कला के द्वारा मनोभावों की व्यापक भौतिक पदार्थों पर अंकित की जाती है। इसी विशेषता के कारण कला मानवीय हृदय के इतनी निकट होती है। जो कुछ मन में है वह कला में आता है किंतु सर्वातिशायी सौन्दर्य गुण के साथ जैसे मधुर संगीत से श्रोत्र वैसे ही रूप से नेत्र वृत्त होते हैं और वे भाव हृदय में पहुँच कर विचित्र प्रकार के मूर्ध्मर को उत्पन्न करते हैं। सच्चा कला पारखी रसिक, सहृदय या विचक्षण कला के सौन्दर्य का देर तक अनुभव करता है और उसके अमृत आनन्द का पान करता रहता है। इस प्रकार कला की सौन्दर्य में मुग्न हो जाने की जो मानवी शक्ति है उसे ही सवेग कहते हैं।



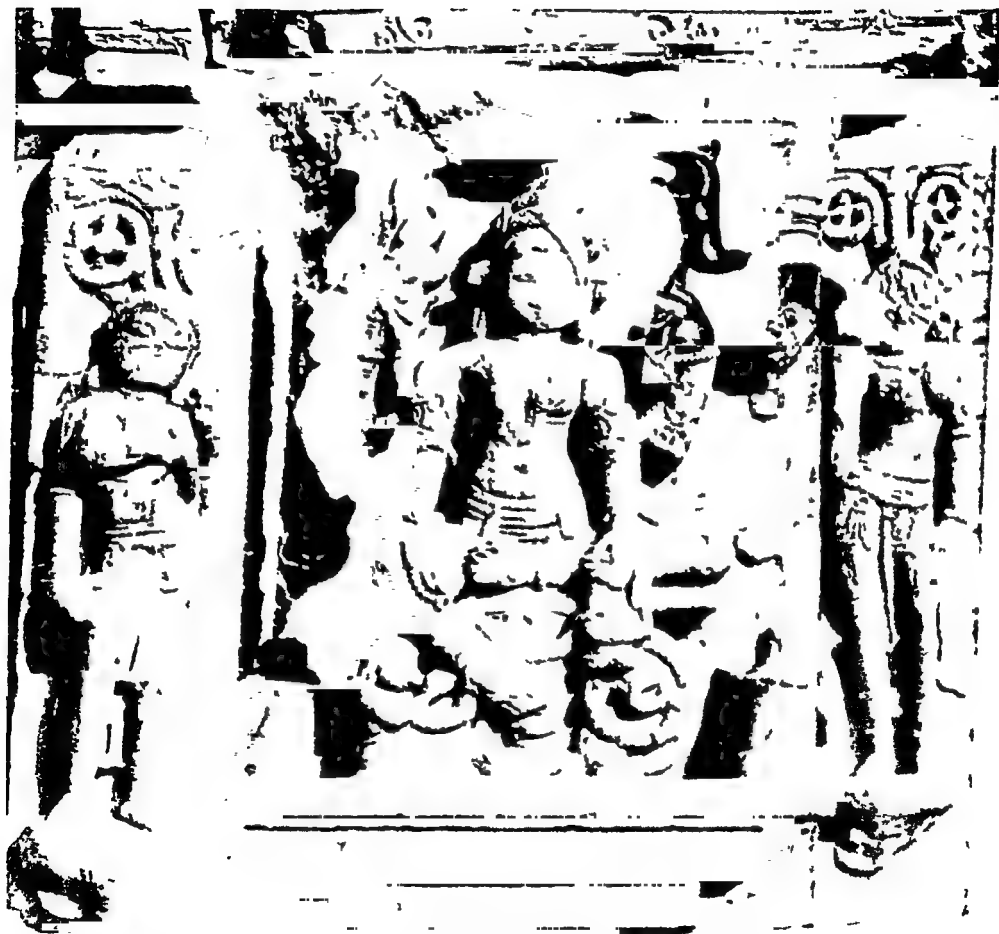
The Mūlaprāsāda (fig 1) pp 231



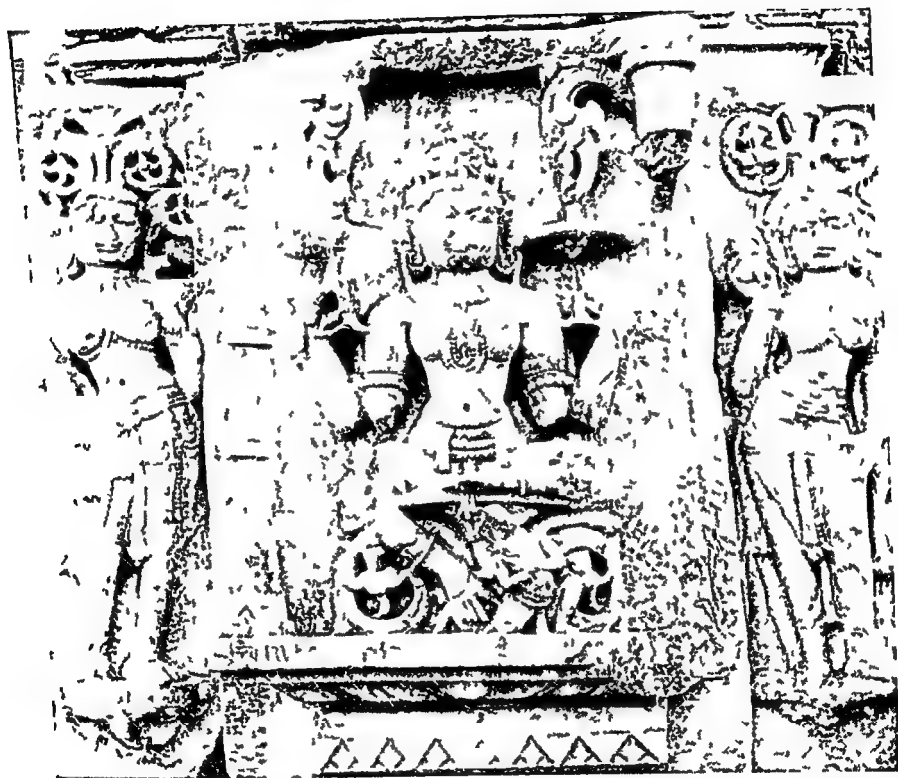
The Mulaprasad temple--South wall (fig. 2, pp. 231



The Mūlaprāsāda—South West part of the wall (fig 3) pp 231



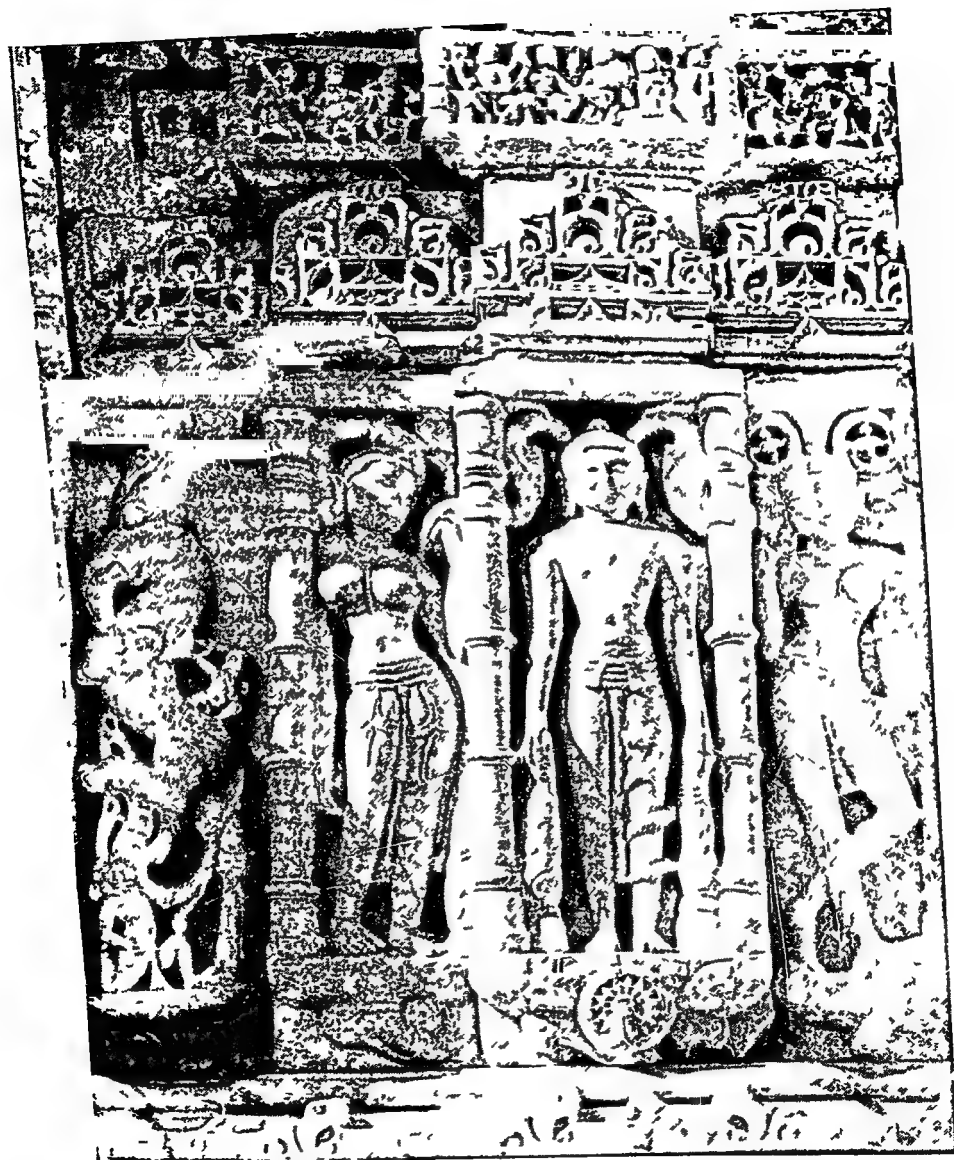
Srisavati, western Bhadr (Gaur mandapa) Fig. 6, 11. 201



Cakresvari—east Bhadra S1106 (fig 5) pp 231



Jivantswāmī Mahāvīra, front karna, west Gūḍhamāṇḍapa (fig 6) pp 231



Standing Kāyotsarga, Jina front karna east
Gūḍhamandapa (fig 7) pp 231

मिलता था और जिनके द्वारा आसुरीशून्यता से उसकी रक्षा होती थी। गुप्तकालीन कला शिल्प, चित्र और स्थापत्य इस प्रकार के अलकरणों से बहुत भरी हुई है। गुप्ताण काल की कला ईहामृग या विहृता-कृति पशुओं से भरी हुई है क्योंकि इस प्रकार के ऐंठे गेटे शरीर वाले पशुओं में शकों को स्वयं बहुत रुची थी।

सांस्कृतिक जीवन

भारतीय कला की एक विशेषता उसमें अंकित सांस्कृतिक जीवन की सामग्री है। राजा और दोनों के जीवन का ही चित्रण किया गया है। कला मानो साहित्यिक वर्णनों की व्याख्या प्रस्तुत करती है। कोई चाहे तो कला की सामग्री से ही भारतीय जीवन और रहन-सहन का इतिहास लिख सकता है। भारतीय वेश-भूषा, केश विन्यास, आभूषण, शयनासन, आदि की सामग्री चित्र शिल्प आदि में मिलती है। छोटी मिट्टी की मूर्तियाँ भी इस विषय में सहायक हैं। उनमें तो सामान्य जनता को भी स्थान मिला है। भरहुत, सांची, अमरावती नागार्जुनी कुंडा आदि के महान् स्तूपों पर मानो जनता के जीवन की शत साहस्री संहिता ही मानो लिखी हुई है। भारतीय कला सदा जीवन को साथ ले कर चली है। अतएव उसमें सम सामयिक जन जीवन का प्रतिबिम्ब पाया जाता है।

धार्मिक जीवन

देश में समय-समय पर जो महान् धार्मिक आंदोलन हुए हैं और जिन्होंने लोक जीवन पर गहरा प्रभाव डाला है उनसे भी कला को प्रेरणा मिली और उनकी तथा कला के मूर्त रूपों में सुरक्षित हुई है। उस विषय में कला की सामग्री कहीं तो साहित्य से भी अधिक सहायक है। यक्षों और नागों का बहुत अच्छा परिचय भरहुत, सांची और मथुरा की कला में मिलता है। इसी प्रकार उत्तर कुर्ष के विषय में जो लोक विश्वास या उसका भी उत्साहपूर्ण अंकन भाजा, भरहुत, सांची आदि में हुआ है। मिथुन, कल्पवृक्ष, कल्पलता आदि अलकरण उन्हीं से सम्बन्धित हैं जिनका वर्णन जातक, रामायण, महाभारत आदि में पाया है। बुद्ध वस्त्र, पनसाकृति पानों में भरा हुआ उत्तम मधु, आभ्राकृति पात्रों में भरा हुआ लाक्षा रस, सिर, फान, ग्रीवा, बाहु और पैरों के आभूषण एवं, स्त्री पुरुषों की मिथुन मूर्तियाँ—सबका जन्म कल्प वृक्ष और कल्प लताओं से दिखाया गया है। वस्तुतः प्रत्येक व्यक्ति का समस्त जीवन ही एक कल्प वृक्ष है जिसकी छाया में वह अपनी इच्छा के अनुसार फूलता फलता है। प्रत्येक का मन ही महान् कल्प वृक्ष है, कल्पना या सकल्प जिसका सुन्दर रंग है।

कला के प्रतीकात्मक विषय

भारतीय कला के जो धर्म्य विषय हैं वस्तुतः उनका महत्व सबसे अधिक है। उनमें भारतीय जीवन और विचारों की व्याख्या ही मिलती है। भारतीय जीवन की पूरी छाप कला पर पड़ी है। इसकी एक विशेषता तो यह थी कि सामान्य जनता के धार्मिक विश्वास कला में बुद्ध, महावीर, शिव और विष्णु के उच्चतर धर्मों के साथ मिलकर परिग्रहीत हुए हैं। कोई भी धर्म जनता के विश्वासों से इतना ऊपर नहीं उठ गया कि उनमें आकाश पाताल का अन्तर ही जाय और वे एक दूसरे से अलग जा पड़े। भारतीय धर्म की पूरी वारहखंडी में एक और बुद्ध, ख्रिश्चन या नारायण विष्णु का तत्त्वज्ञान भी है और दूसरी और उन अनेक देवताओं की पूजा मान्यता भी है जो माताभूमि से सम्बन्धित थे और भय, व्रत या यात्रा

कहे गए हैं, जैसे यवखभट्ट, नागमह यूकमह, नदीमह मागमय, अनुमह चन्दमह, सुहज मह, इन्द्रमह, खन्दमह (स्कन्द) रुद्रमह, रुक्ममह, चेत्तीयमह, आदि । देवपूजा के ये प्रकार जैसे लोक में थे वैसे ही राजा में भी अपनाए गए । इस प्रकार महाजन और सामान्य जन दोनों की गरिमामय मान्यताओं का समानादर भारतीय कलाओं में हुआ ।

बुद्ध

ऐतिहासिक गौतम बुद्ध का जीवन जैसा भी तथ्यात्मक रहा हो कला में लोकोत्तर बुद्ध का जीवन ही लिया गया है और उसका घनिष्ठ सम्बन्ध उन प्रतीकों में था जो मानवीय अर्थों में ऊपर दिव्य अर्थों की ओर सकेन करते हैं । उदाहरण के लिये तुपिन स्वर्ग में बुद्ध की अवकलि, श्वेत हस्ती के रूप में माया देवी को स्पर्श और गर्भ प्रवेश । माता की कुक्षि से तिरश्चीण जन्म, मय पद, नन्दारनर नागा द्वारा प्रथम स्नान, चतुर्मुहारादिक देवों द्वारा चार पातों को लेकर बुद्ध का एक पात्र बनाना, प्रणि प्राजल सम्बन्धी प्रतिहार्य या चमत्कार का प्रदर्शन, नल गिरि नामक भक्त हस्ती का दमन, महम्म बुद्धात्मक रूप का प्रदर्शन त्रिपरिवर्त, द्वादशाकार धाम्य धमचक्र का प्रवर्तन, सहस्रानिष्ठ देवों के स्वर्ग में माना गे घर्मोपदेश, और सोने, चांदी और तांबे की सीढियों से पुन पृथ्वी पर आना इत्यादि ये कला के ग्रहण बुद्ध के स्वरूप के विषय में प्रतीकात्मक कल्पना प्रस्तुत करते हैं जिसका सम्बन्ध ऐतिहासिक बुद्ध ने न हो कर लोकोत्तर अर्थात् बुद्ध के दिव्य स्वरूप में है ।

शिव

सिंधुघाटी से लेकर ऐतिहासिक युगों तक लिंग विग्रह या पुरुष विग्रह के रूप में शिव का अवन पाया जाता है । इन दोनों का विशेष अर्थ भारतीय धर्म और तत्त्वज्ञान के माध्म बुद्धा हुआ है । एा और लोक वाता में प्रचलित शिव के स्वरूपों को ग्रहण किया गया किन्तु दूसरी ओर उनके मान नय नय अर्थों को जोड़कर उन्हें धर्म और दर्शन के क्षेत्र में नयी प्रतिष्ठा दी गई । तत्त्व का चिन्तन करने वाले आचार्य और कलाकार, दोनों ने प्रति पूर्वक समान उद्देश्य की पूर्ति की । उदाहरण के लिए तत्त्व में शिव के निम्नलिखित रूप मिलते हैं—पशुपति, अघनारीस्वर, नटराज तामास्वर, महाभर, हरिहर, यमान्तक चन्द्रशेखर, योगेश्वर, नन्दीश्वर, उमानहेश्वर, ज्योतिर्निग, रावणानुग्रह पंचरत्न, दशगाम्भी, अष्टभूर्ति, एकादशरुद्र, मृग—ध्यान, मृत्युञ्जय आदि । कला के इन रूपों की व्याख्या भारतीय धर्म तत्त्व में प्राप्त होती है और यदि ठीक प्रकार से देवताओं को रूपांतर धर्म का एक ही सार मान पड़ता है ।

देव

भारतीय कला देवतत्त्व के चरमों में एक सम्पूर्ण है । मृग, मृग एव प्राकृतिक दृश्य में इन देवता निवास करते हैं । मृग एव मृग का ऊपरी भाग में नीला दृश्यमय है । मृग के नीचे नीला पर्वत ही अर्थ एक ही है । एक ही देवतत्त्व अनेक देव और मित्र मानिया के रूप में प्रकट होता है । तत्त्व, प्रकृत कुम्भाण्ड, नाग यक्ष, नदी देवता मित्र विद्यारूप आदि चिन्तन करने वाला है । तत्त्व का ही मय है । विभिन्न रूप है ।

रूप और अर्थ की एकता

भारतीय कला के अध्ययन के कई दृष्टिकोण हैं मयन में ही प्रकृत का तत्त्व मय

निश्चय, निर्माण की विधि, शैली, तिथिक्रम, सांस्कृतिक पृष्ठभूमि, और सर्वोपरि उस कला वस्तु का प्रतीकात्मक अर्थ जैसे प्लेटो के सौन्दर्यतत्व में, वैसे ही भारतीय सौन्दर्यतत्व में भी कला का सर्वोपरि महत्व है। बाह्य रूप का भी निजी महत्व है किन्तु वह भावों की अभिव्यक्ति का साधन मात्र है। रूप को शरीर कहा जाय अथ कला का प्राण है। कालिदास ने शब्द या रूप को जगन्माता और अर्थ को जगत्पिता कह कर कला की सर्वाधिक अभ्यथना की है—

वागर्थावित सम्पृती । वागर्थप्रतिपत्तये जगन् पितरौ वन्दे पावती परमेश्वरी ।

जो जगत् के माता पिता हैं वे ही कला के अर्थ और रूप के जनक जननी हैं। अथ अमूर्त लोक का और रूप मत्तय जगन् का प्रतिनिधि है। दोनों ही भगवान् विष्णु के दो रूप हैं। एक परम रूप और दूसरे को विश्व रूप कहा गया है। (विष्णु पुराण ६।७।५४) समस्त विश्व के नाना पदार्थों के मूल में अथतत्त्व ही नियामक है जिसे भावना कहते हैं अर्थात् मनुष्यों के हृदय में जो मनोभाव रहते हैं वे ही कला और साहित्य में मूर्त होते हैं। यह भावना तीन प्रकार की होती है—

(१) ब्रह्म भावना—जिसका तात्पर्य है विश्वात्मक परम एक और अभिन्न मनोभाव जो ब्रह्म के समान निरपेक्ष और सर्वोपरि है। वही तो सत्र रसों और मनोभावों का मूल स्रोत है।

(२) कर्मभावना—उच्चतम देवों से लेकर मनुष्य एवं इतर प्राणियों तक के जो प्राकृत मनोभाव हैं वे इसके अंतर्गत आते हैं।

उभय भावना —

इसमें विश्वत्मक ब्रह्म तत्व और मानुषी कर्म इन दोनों का संयोग आवश्यक है। केवल कर्मभावना पर्याप्त नहीं है। यदि कला की सीमा वहीं तक हो तो कला का सोना सूख जायेगा। और वह चित्रों के समाजन निर्जीव ठठरी रह जायेगी। कला प्राणवन्त तभी बनती है जब उसके रूपात्मक पार्थिव शरीर में भावात्मक देवाण प्रवेग करता है। कलात्मक रूप में भावात्मक देव की प्रतिष्ठा ही कला की सच्ची गण प्रतिष्ठा है। मानुषी कर्म के साथ ब्रह्म ज्ञान के सम्मिलन से ही राम, कृष्ण, बुद्ध, महावीर, बनते हैं जो कला के सच्चे आराध्य हैं।

कला के रूपों के मूल में छिपे हुए सूक्ष्म अर्थ का परिचय प्राप्त करने से कला की सौन्दर्यानुभूति पूर्ण और गम्भीर बनती है यही भारतीय मन है। अर्थात्तम के बिना केवल सौन्दर्य या चास्त्व सौभाग्य विहीन है। उस अवस्था में कला की स्थिति उस स्त्री के समान है जो अपना पति न पा सकी हो। केवल रूप को कवि ने निन्दित कहा है किन्तु अर्थात्म अर्थ के साथ वही पूजनीय बन जाता है जैसे विश्वरूपों ने भीतर जो भगवान् का अर्थात्म रूप है उसीके ध्यान से आत्मशुद्धि होती है। जैसे अग्नि घर में प्रविष्ट होकर उसे दग्ध कर देता है वैसे ही कला के आधार से चित्त में जो भाव अनुप्राणित या प्रेरित होते हैं उनमें मन का मैल हट जाता है—

तद् रूप विश्वरूपस्य तस्य योग युजानृप, चिन्त्यमात्य विशुद्धयर्थं सव किल्बिष नाशनम् ।

ययाग्निं दद्वत शिश कक्षदहनि सानिन् , तथा चिन्त्यितोविष्णु योगिना सर्वं किल्बिषम् ॥

(विष्णु पुराण ६।७।७३-७४)

कला कार और रसिक दोनों केवल ध्यान और मग्न की शक्ति से ही कला को चास्ता का पूरा फल प्राप्त कर सकते हैं। प्रत्येक मूर्ति का याद्वि अन्त धार्मिक या आध्यात्मिक अभिव्यक्ति में है अर्थात् वह देवतत्व की प्रतीक मात्र है।

भारतीय मूर्तिकला में त्रिविक्रम

यस्योरूपु त्रिपु विक्रमणोऽवधिक्षयन्ति भुवनानि विश्वा ।
य इव वैर्धं प्रयत सधस्यमेको विममे त्रिभिरित्यवेभि ॥
यस्य त्री पूर्णा मधुना पवाग्यसीयमाणा स्वधया सवन्ति ।
य उ त्रिधातु पृथ्वीमुत धामेको दाधार भुवनानि विश्वा ॥

ऋग्वेद १ १५६, २-४

वासिणो वाग्नाग्धे चोज्जणिउ पञ्चदत्तो ।
सुरतस्य कशाग्रान्धो वामन रुवो हरि ज अद ॥

गाथा सप्तशती, ६

सृष्टि, पालन और सहार प्राणि-जगत् के आधारभूत तत्त्व हैं। हिन्दु धर्म में त्रिदेवा की कल्पना इन्हीं तत्त्वों पर आधारित है। ब्रह्मा सृष्टि के, विष्णु पालन के तथा महेश्वर अथवा रुद्र सहार के देवता हैं।^१ किन्तु वास्तव में जिस अभूतपूर्व देव की 'ब्रह्मा, विष्णु, शिव' का गणित है, वह भगवान् विष्णु का परम पद है

शक्तयो यस्य देवस्य ब्रह्मविष्णु—सिवात्मिका ।
भवन्त्यभूतपूर्वस्य तत् विष्णो परमपदम् ॥

विष्णु पुराण, १, ६, ५२

ब्रह्मा की पूजा प्रारम्भिक काल में विशेष प्रचलित थी, किन्तु धीरे-धीरे चतुर्गुण महेश्वर-प्रायः ही गई।^२ विष्णु और शिव की पूजा सम्पूर्ण भारत में गहरा हो गयी है। विष्णु के दशनामों में मान

- १ ब्रह्मसूत्रे सृजते विश्व स्थितौ पातयते पुन ।
रुद्र रूपाय कल्पान्ते नमस्तुभ्य त्रिमूर्तये ॥

विष्णु पुराण, १, १६, ५६

- २ ब्रह्मा का प्राचीन एवं प्राचीन मन्दिर गुप्तकाल (प्राचीन) की मूर्ति का प्रारम्भिक रूप में प्रतिवर्ष कात्तिक पूर्णिमा पर गङ्गा किनारे पर मूर्ति स्थापित की जाती है। ब्रह्मा के प्राचीन मन्दिर का मूर्तियों के लिए देवें बजोदा स्तूपविषय की प्रतिमा, ५, १६ ४०-८, पृष्ठ १२२, मन्मथनरी, पित्तानी, जनरनी, १६५४, पृष्ठ ८४, ८६ ।

प्रसिद्ध है ।^३ भगवान् विष्णु के पाचवे अर्थात् वामन अवतार की कथा का विस्तृत वर्णन वामन,^४ भागवत, ब्रह्म, पद्म, स्कन्द, तथा हरिवंश आदि पुराणों में मिलता है ।

पुराणों की इन कथाओं के अनुसार भक्त प्रह्लाद के पुत्र तथा विरोचन के पुत्र राजा वलि ने देवताओं के राजा इन्द्र को परास्त कर राज्य से खदेड़ दिया । इससे दुःखी होकर इन्द्र की माना अदिति ने विष्णु से प्रार्थना की, कि वही स्वयं उनके पुत्र के रूप में जन्म लेकर वलि का दमन करें और स्वर्ग का ऐश्वर्यशाली साम्राज्य इन्द्र को दिलवाए । विष्णु ने अदिति की प्रार्थना स्वीकार की और उसके पुत्र के रूप में जन्म लिया ।

एक समय जब वलि यज्ञ करा रहा था, विष्णु उसके ऐश्वर्य की समाप्ति के लिए कपट से वीने (वामन) ब्रह्मचारी का रूप धारण कर उसकी यज्ञशाला में जा पहुँचे

विधाय भूति कपटेन वामनीं,
स्वयं बलिध्वंसिविडम्बिनीभयम् ।

नृपथ चरित, १ १२४

असुरों के गुरु शुक्राचार्य को अपनी ज्ञान शक्ति से विदित हो गया कि यह वामन 'हरि' के अतिरिक्त अन्य कोई नहीं है । अतः उन्होंने वलि को सलाह दी कि वह किसी भी प्रकार का दान वामन को न दें । शुक्राचार्य ने कहा, "हे विरोचन के पुत्र (वलि), यह स्वयं भगवान् विष्णु हैं जिसने देवताओं के कार्य की सिद्धि के लिए कश्यप और अदिति से जन्म लिया है । अनर्ग को बिना ध्यान में रखे हुए जो तुमने इसे दान देने की प्रतिज्ञा की है, वह राक्षसों के लिए ठीक नहीं है । यह बहुत बुरा द्रुमा कि कपट से बटु का रूप धारण करने वाला विष्णु तेरा स्थान, ऐश्वर्य, लक्ष्मी, तेज, यश और विद्या को छीनकर इन्द्र को देगा । सम्पूर्ण विश्व को व्याप्त करने वाला शरीर बनाकर यह तीन चरणों में सत्र लोको का लघन करेगा । विष्णु को सर्वस्व देकर हे मुख, तू कैसे कार्य चलाएगा ? यह पृथ्वी को एक पग से, दूसरे से स्वर्ग और आकाश को अपने महान् शरीर से लवन करेगा, तो तीसरे पग के लिए स्थान ही कहा होगा ?"^५

३ भगवान् किस उद्देश्य से अवतार लेते हैं, इसका उत्तर स्वयं कृष्ण ने गीता में दिया है
परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ।
धर्मसंस्थापनार्थाय स भवानि युगे युगे ॥

श्रीमद्भगवद् गीता, ४ ८ ।

४ वामन की जन्म कथा के विस्तृत विवरण हेतु देखें, वामन पुराण, अध्याय ३१ ।

५ एष वैरोचने साक्षाद् भगवान् त्रिष्णुरव्यय । त्रिविक्रमैरिमांल्लोकान् विश्वकाय कमिष्यति ।
कश्यपाददितेर्जातो देवानां कार्यसाधक ॥ सवस्व विष्णवे दत्त्वा मूढ वर्तिष्य से कथम् ॥
प्रतिश्रुत त्वयैतस्मै यदनयमजानता । क्रमतो गां पदेकेन द्वितीयेन दिव विभो ।
न साधु मन्ये दैत्यानां महानुपातोऽज य ॥ २८ च कायेन महता तार्तयस्य कुतो गति ॥
एष ते स्थानमैश्वर्यं धिय तेजो यश श्रुतम् ।
दास्यत्याच्छिद्य शक्राय मायामाणवको हरि ॥

भागवत पुराण, ८, १६, ३०-३४ ।

इस सलाह के अनुसार कार्य न करने पर शुक्राचार्य ने क्रोधवश सत्य-प्रतिज्ञ बलि को शाप भी दिया

एवमभद्रित शिष्यमनादेशकर गुरु ।

शाशाप दैवप्रहित सत्यमन्य मनस्विनम् ॥

भागवत पुराण, ८, २०, १४ ।

परन्तु बलि अपने विचार पर दृढ़ रहा । उसने कहा कि यज्ञ के समय यदि कोई उसका सिर भी दान में मागे तो देने में उसे लेशमात्र हिचकचाहट न होगी । गोविन्द दान मागे तो इससे बढ़कर बात बया होगी ? मैंने तो अन्य (सामान्य) याचकों को भी मागने पर ना नहीं की है

यत्तेऽस्मिन्मयि यज्ञेशो याचते मां जनादन ।

निजमूर्खानमप्यस्मै दास्याम्येवाविचारितम् ॥

स मे वक्ष्यति देहीति गोविन्द किमतो धिकम् ।

नास्तोऽस्मिन्मया नोक्तमन्येषामपि याचताम् ॥

वामन पुराण, ३१, २३-२५

इस दान की महत्ता को भी स्पष्ट रूप में प्रकट करते हुए राजा ने कहा, 'यदि दान ली इन श्रेष्ठ बीज को नारायण के हाथों में वो दिया जाये तो उससे सहस्रगुनी फल-निर्गति होगी

एतद्बीजवर दान बीज पतति चेद् गुरो ।

जनादेने महापात्रे किं न प्राप्त स्वतो मया ॥

वामन पुराण, २१, ३० ।

अतः बलि ने उनका स्वागत किया और उनसे यज्ञ में दान स्वर्गा मनचाही वस्तु मागने का कहा । परन्तु वामन ने अत्यन्त चालुय से तीन पग थोड़ी सी भूमि की याचना की और शेष मग स्वर्ण, धन तथा रत्नादि याचकों को देने की सलाह दी

तम्मास्वत्तो महीमीषः वृणुह वरवर्षमात् ।

पदानि त्रीणि दैत्येन्द्र सन्मितानि पशुमन ॥

भागवत पुराण, ८, २२, १७

ममानिगरणार्थाय देहि राजन् पदत्रयम् ।

सुवर्णपामरत्नादि तदव्यय्य प्रदीयतम ॥

भागवत पुराण, २३, ४६

दान की पूर्ति के हेतु जैसे ही बलि ने कमण्डलु से सरून जल वामन के हाथ पर डाला, वैसे ही वामन ने विराट रूप धारण कर अपने अपना सचदेव मय रूप प्रदर्शित किया

पाणी तु पतिते तोये वामनोऽभूदवामन ।
सर्वदेवमय रूप दर्शयामास तत्क्षणात् ॥

वामन पुराण, ३१, ५३

प्रथम पग मे भगवान् ने समस्त भूलोक नाप लिया तथा दूसरे मे त्रिविष्टप ।^७ बलि ने तीन पग भूमि देने का वचन दिया था । किन्तु नारायण के तीसरे पग को नापने के लिए अब कुछ शेष न बचा था

क्षिति पर्वकेन धर्मेविचक्रमे नभ शरीरेण दिशश्च बाहुभि ।
पद द्वितीय क्रमतस्त्रिविष्टप न वै तृतीयाय तनोयमप्यपि ॥

भागवत, ८, २०, ३३-३४

राजा बलि अब अपनी सब धन सम्पत्ति आदि दे देने के पश्चात् वन्दी बन गया
दत्त्वा सर्वं धन मुग्धो बन्धन लब्धवान्बलि ॥

नैषधचरित, १७ ८१

वरुण पाश से बंधक अब उसमे हिलने की भी सामर्थ्य न रही

अथ यावदपि येन निबद्धौ
न प्रभू बिचलितु बलिविन्ध्यौ ।

नैषध चरित, ५, १३०

इनी समय ऋक्षराज जाम्बवान् ने उस विराट रूपी त्रिविक्रम की पदक्षिणा कर चारों दिशाओं मे उनकी जय घोषणा की

जाम्बवाननृक्षराजस्तु भेरीशब्दमनोजव ।
विजयं विक्षु सर्वासु महोत्सवमधोषयत् ॥

भागवत, ८, २१, ८

कुछ शेष न देखकर अब बलि ने अपने सिंग को ही अन्तिम पग से नापने का निवेदन किया ।
उसके पास अपना वचन सत्य करने के लिए अब यही उपाय था

यद्युत्तमश्लोक भवान् ममेरित वचो व्यलोक सुखवर्धं मन्यते ।
करोम्युत तन्नभवेत् प्रलम्भन पद तृतीय कुरु शीघ्रिण मेनिजम् ॥

भागवत ८, २२, २

—बलि के यह शब्द सुनकर त्रिविक्रम अत्यन्त प्रसन्न हुए । अपना तीसरा पग उसके सिर पर रखकर त्रिविक्रम ने बलि को असुरों का राजा बनाया और उसे पाताल लोक मे भेज दिया ।

इस प्रकार असुरों के राजा बलि से उसका साम्राज्य छीन और इन्द्र को वापस दिलाकर वामन ने माता अदिनि को प्रसन्न किया



पद्मासेनास्य गुप्तकालीन मूर्ति



ओसिया के विष्णु मन्दिर में चतुर्भुजी त्रिविक्रम

चित्र-४, पृष्ठ २५७



काशीपुर (उत्तर प्रदेश) से प्राप्त प्रतिहार कालीन त्रिविक्रम
चित्र-५, पृ० २५८



महाभारतपुराण की त्रिविक्रम प्रतिमा



मैसूर में हलेविद के होयसलेश्वर मंदिर की त्रिविक्रम प्रतिमा



पाल तथा सेन कालीन त्रिविक्रम की प्रतिमा

मुंशिदाबाद से प्राप्त चित्र-८, पृ० २६०

लेख में वर्णित निम्नलिखित उत्तरी भारत की मध्यकालीन कुछ प्रतिमाओं से यह बात पूर्णतया स्पष्ट होगी ।^{१२}

मन्दोर (राजस्थान) से प्राप्त एवं जोधपुर संग्रहालय में सुरक्षित प्रतिमा पर एक साथ छत्र-धारी वामन तथा त्रिविक्रम प्रदर्शित मिलते हैं ।^{१३} राजस्थान से प्राप्त एक अन्य त्रिविक्रम प्रतिमा का वर्णन एवं चित्रण गोपीनाथ राव ने प्रस्तुत किया है । प्रतिमा इन्डियन म्यूजियम, कलकत्ता में है । त्रिविक्रम के उठे बाएँ पैर के ऊपर ब्रह्मा पद्मासन पर विराजमान है । दाहिने पैर के समीप वीणाधारिणी देवी खड़ी हैं और सामने गरुड शुक्राचार्य पर ऋष्यता सा प्रतीत होता है ।^{१४} विलास तथा अट्टू से प्राप्त त्रिविक्रम की अन्य मूर्तियाँ कोटा संग्रहालय में देखी जा सकती हैं ।

मन्दिरो की नगरी ओसिया (जोधपुर)^{१५} में स्थित विष्णु मन्दिर के पीछे की दीवार पर चतुर्भुजी त्रिविक्रम की भव्य प्रतिमा निर्मित है ।^{१६} ऐसी ही एक अन्य प्रतिमा 'माता का मन्दिर' पर भी देखी जा सकती है ।^{१७} यहीं के सूर्य मन्दिर १ पर बनी चतुर्भुजी मूर्ति में राक्षस नमुषि भगवान् का दाहिना पैर पकड़े प्रदर्शित है और बायाँ पैर ऊपर उठा है । सामने निचले भाग पर बलि द्वारा वामन को दान देने का दृश्य प्रकट है (चित्र ४) । त्रिविक्रम की एक प्रतिमा बुचकला के प्रसिद्ध पार्वती मन्दिर के एक आले में विद्यमान है । चित्तौड़गढ़ के कुम्भ स्वामी मन्दिर पर भी त्रिविक्रम की एक प्रतिमा बनी है ।^{१८} अकसरा (गुजरात) में स्थित विष्णु के एक देवालय की विभिन्न ताकों में गरुडासीन लक्ष्मी नारायण, बराह आदि मूर्तियों के साथ त्रिविक्रम की भी एक खण्डित मूर्ति विद्यमान है ।^{१९}

मुनेश्वर (उड़ीसा) के अनन्त वासुदेव मन्दिर के उत्तरी ओर के एक आले में त्रिविक्रम का चित्रण प्राप्त है ।^{२०} यहीं के प्रसिद्ध लिंगराज मन्दिर के चारों ओर निर्मित छोटे छोटे देवालयों में अन्य देवी-देवताओं के साथ त्रिविक्रम की भी प्रतिमा मिलती है ।^{२०}

कुरुक्षेत्र (पंजाब) से त्रिविक्रम की एक महत्वपूर्ण मूर्ति उपलब्ध है । इसमें वे चक्र पुरुष तथा बाण पुरुष नामक आयुध-पुरुषों सहित खड़े हैं । नीचे दोनों ओर लक्ष्मी और भूमि है । किनारों पर नाग

- १२ शिवराममूर्ति, सी०, ज्योग्रेफिकल एण्ड क्रोनोलोजिकल फेक्ट्स इन इन्डियन आईकनोग्राफी, ऐन्शायन्ड इन्डिया, जनवरी, १९५०, न० ६, पृ० ४१
- १३ ऐनुअल रिपोर्ट, अर्कियोलोजिकल सर्वे ऑफ इन्डिया, १९०९-१०, पृ० ९७
- १४ एलीमेन्ट्स ऑफ हिन्दु आईकनोग्राफी, I, 1, पृ० १६४, चित्र, LII, 1
- १५ ओसिया के देवालयों में त्रिविक्रम के चित्रण के लिए देखें ऐ० रि० आ० सर्वे ऑफ इन्डिया, १९०५-०६, पृ०-११३
- १६ आ० स० ऑफ इन्डिया, फोटो एल्बम, राजस्थान, चित्र न० १२८१/५८
- १७ व्ही, चित्र न० १२५३/५८ १७ अ०, व्ही, २२६१/५५
- १८ मजूमदार, ए० के०, चालुक्याज ऑफ गुजरात, पृ० ३८१
- १९ वी उडीसा हिस्टोरिकल जर्नल, १९६२, X, न० ४, पृ० ७१
- २० वैनर्जी, आर० डी०, हिस्ट्री ऑफ उडीसा, II, पृ० ३६४

नागिन का चित्रण है। मस्तक के दोनों ओर ब्रह्मा, शिव तथा गजार्क इन्द्र हैं। प्रतिमा के ऊपरी भाग में एक पक्षि में सप्तऋषि विराजमान हैं।^{२१}

काशीपुर (उत्तरप्रदेश) से प्राप्त प्रतिहारकालीन त्रिविक्रम की मूर्तिकार ने शिल्परत्न के अनुसार दाहिने पैर से आकाश नापते चित्रित किया है। उनके हाथों में क्रमशः पद्म, गदा, और चक्र हैं। नीचे वाले बाये हाथ में, जो खण्डित हो गया है, सम्भवतः शस्त्र होना था।^{२२} त्रिविक्रम के ऊपर उठे पैर के नीचे का दृश्य दो भागों में बना है—प्रथम में मुकुटधारी गजावलि^{२३} छत्रधारी वामन के दाहिने हाथ में कमण्डलु से जल गिरा रहे हैं। वलि के इस काय से असन्तुष्ट शुक्राचार्य वही मुह फेरे खड़े हैं। इनके शरीर पर धारण किया हुआ वस्त्रयज्ञोपवीत स्पष्ट है। दूसरे भाग में वामन के पीछे वलि को पाश से बांधे एक सेवक बना है। मूर्ति पर्याप्त रूप से सुन्दर है (चित्र ५)।^{२४}

दीनाजपुर से प्राप्त विष्णु (त्रिविक्रम) की एक अन्य प्रतिमा मूर्तिकला की दृष्टि से विशेष महत्त्व की है। यहाँ वे साप के सात फणों के नीचे खड़े हैं तथा गदा व चक्र पूर्ण विकसित कमलों पर प्रदर्शित हैं। डा० जे० एन० बैनर्जी के विचार में यह विष्णु प्रतिमा महापानी प्रभाव से प्रभावित है,^{२५} क्योंकि इन आयुधों को कमल पर रखने का तरीका मञ्जुश्री और सिंहनाद लाकेश्वर की प्रतिमाओं की भाँति है।

उपयुक्त वर्णित घुसाई, ओसिया, काशीपुर आदि स्थानों से प्राप्त प्रतिमाओं में त्रिविक्रम के ऊपर उठे पैर के ऊपर एक विचित्र मुखाकृति (grinning face) मिलती है। यह विद्वानों में काफी विवाद का विषय रहा है। गोपीनाथ राव ने बराहपुराण को उद्धृत करते समय विचार व्यक्त किया था कि जब त्रिविक्रम ने स्वर्ग नापने के लिए अपना पैर ऊपर उठाया तो उसके ठकराने से ब्रह्माण्ड फूट गया और उस टूटे ब्रह्माण्ड की दरारों से जल बहने लगा। यह मुख सम्भवतः ब्रह्माण्ड की उस अवस्था को दर्शाता है।^{२६} कालान्तर में डा० स्टेल्स क्रमरिख,^{२७} डा० आर० डी० वेनर्जी, डा० जे०

२१ ऐ० रि०, आ० स० ऑफ इन्डिया, १९२। २२३, पृ० ८६

२२ 'पद्म कौमोदकीं चक्र शस्त्रं त्रिविक्रम' ॥७॥

२३ इसके विपरीत वादामी की गुफा में इसी प्रकार के बने एक अन्य दृश्य में राजा वलि का वामन को दान देते समय शीश मुकुट रहित है।

२४ राष्ट्रीय संग्रहालय, नई दिल्ली, न० एल-१४३

२५ हिस्ट्री ऑफ बंगाल I, पृ० ४३३-४३४

२६. "That when the foot of Trivikrama was lifted to measure the heaven world, the Brahmanda burst and cosmic water began to pour down through the clefts of the broken Brahmanda. This face is perhaps meant to represent the Brahmanda in that condition,"

एलमिन्द्स आफ हिन्दु आईवनोफी, I, 1, पृ० १६७

२७ दो हिन्दु टेम्पल, II, पृ० ४०३-४०४

एन० वेनर्जी^{२८} और श्री सी० शिवराममूर्ति आदि ने इसे राहु बताया है। इन विद्वानों के अनुसार मध्य-कालीन कला में राहु का इस प्रकार चित्रण किया जाता था। नीचे दिये नैपथ्यचरित के श्लोक से भी इस मत की पुष्टि होती है।^{२९}

उत्तरी भारत की भांति दक्षिणी भारत में त्रिविक्रम की प्रतिमाएँ वादामी की गुफा न० ३ (छठी श० के उत्तरार्ध),^{३०} महावलिपुरम् के गणेश रथ (७वीं श० ई०) तथा अलोरा (८वीं श० ई०)^{३१} आदि अनेक स्थानों में उत्कीर्ण मिलती हैं।^{३२} इन प्रतिमाओं में महावलिपुरम् वाली प्रतिमा विशेष रूप से उल्लेखनीय है (चित्र ६)। यह अष्टभुजी प्रतिमा अपने छ हाथों में चक्र, गदा, खड्ग तथा शङ्ख, खेटक, घनुष आदि आयुध धारण किए हैं। दो रिक्त हाथों में दाहिना हाथ वैखानसागम के अनुसार ऊपर उठा है तथा साथ वाला बाया हाथ उठे हुए बाएँ पैर के समानान्तर है। प्रतिमा के दोनों ओर पद्मासन पर चतुर्भुजी शिव एवं ब्रह्मा का चित्रण है तथा नीचे सूर्य एवं चन्द्र का अंकन है। ऊपर मध्य में बराह-मुष्टी जाम्बवन् त्रिविक्रम की विजय पर हर्षध्वनि कर रहा है और ऊपर वर्णित ओसिया की प्रतिमा की भांति नमुचि राक्षस भगवात् का दाहिना पैर पकड़े है।

दक्षिण भारत में, मैसूर में हलेविद के प्रसिद्ध होंयसलेश्वर मन्दिर पर निर्मित त्रिविक्रम की प्रतिमा भी कम महत्त्व की नहीं है (चित्र ७)। मध्यकालीन होयसल कला अत्यधिक सुसज्जित मूर्तियों एवं कोमल अलंकरण के लिए सत्र विख्यात है। प्रस्तुत प्रतिमा काशीपुर की प्रतिमा की भांति ही शिल्परत्न के अनुसार है। त्रिविक्रम के उठे दाहिने पैर के ऊपर ब्रह्मा है, जो उसे गंगा के पवित्र जल से धो रहे हैं। नीचे बहती गंगा स्पष्ट रूप से दीखती है। कुशल कलाकार ने इसे नदी का रूप देने के लिए इसमें मछली एवं कछुओं का सुन्दरता से चित्रण किया है। पैर के नीचे आलीढासन में गरुड है, जिसके हाथ अञ्जली मुद्रा में हैं। त्रिविक्रम के बाएँ पैर के समीप चामरधारिणी सेविका है। प्रतिमा के ऊपरी भाग में जो लतायें आदि हैं, उनका आशय सम्भवन कम्पबुक्ष से है। इस प्रतिमा के देखने मात्र से ही मूर्तिकार की उच्चतम कार्यकुशलता का सङ्ग ही में आभास हो जाता है।

२८ दो डेवलपमेन्ट ऑफ हिन्दु आईकनोग्राफी, पृ० ४१६

२९ मैं त्रिविक्रम पुनीहि पदेते कि लगल्लजनिराहु रूपानत् ।
कि प्रदक्षिणनकुद्धमि पाश जाम्बवान दित ते बलिवन्धे ॥

—नैपथ्य चरित, २१, ६६

३० गोपीनाथ राव, ऐलीमेन्ट्स ऑफ हिन्दु आईकनोग्राफी, पृ० १७२ चित्र L

३१ वही, पृ० १७४, चित्र LI

३२ इस सम्बन्ध में हम त्रिविक्रम (८वीं श० ई०) की एक कांस्य प्रतिमा को भी ले सकते हैं जिसमें वे बाएँ पैर से आकाश नापते प्रदर्शित किये गए हैं। प्रस्तुत प्रतिमा सिंगनल्लूर (जिला कोयम्बटूर) के एक प्राचीन मन्दिर में अब भी पूजी जाती है। शिवराममूर्ति, सी, साऊथ इन्डियन ब्रान्जेज, पृ० ७१, चित्र १५०

पूर्वी भारत में बगल-विहार की पाल तथा सेन कालीन प्रतिमाओं में एक उठे पैर की कुछ मूर्तियाँ प्राप्त हैं।^{३३} किन्तु अधिकांश में त्रिविक्रम को पूर्ण विकसित कमल पर समभग मुद्रा में खड़े (स्थानक) प्रदर्शित किया गया है (चित्र ८)। इन प्रतिमाओं में आयुधों का क्रम उसी प्रकार है जैसा कि हम उपर्युक्त वर्णित त्रिविक्रम की अन्य मूर्तियों में देख चुके हैं। वे किरीट-मुकुट, कर्णपूर, रत्नकुण्डल, हार, उपवीत, कटिवन्ध, वनमाला, वलय, बाहुकीर्ति, नूपुर, उत्तरीय तथा परिधान आदि धारण किये हैं। प्रतिमा के पैरों के पास लक्ष्मी व जया तथा सरस्वती व विजया हैं।^{३४} मुख्य मूर्ति के दोनों ओर मध्य में सवार सहित गज-शार्ङ्गल, मकरमुख, तथा नृत्य एवं वीणा वादन करते गन्धर्व युगल है। सिर के पीछे की कलात्मक प्रभावशाली के दोनों ओर वादलों में मालाधारी विद्याधर बने हैं। सबसे ऊपर मध्य में कीर्तिमुख है। पीठिका पर मध्य में विष्णु का वाहन गरुड, दानकर्ता एवं उसकी पत्नी एवं उपासकों के लघुचित्रण है। इस प्रकार से ये प्रतिमाएँ उन प्रतिमाओं से सर्वथा भिन्न हैं, जिन पर एक ही साथ बलि द्वारा वामन को दिए जाने वाले दान का तथा उसकी प्राप्ति पर त्रिविक्रम द्वारा आकाशादि नापने का चित्रण मिलता है।

भगवान् विष्णु की पूजा त्रिविक्रम के रूप में प्राचीन भारतवर्ष में विशेषरूप से प्रचलित थी। इसका अनुमान हम उनकी अनेकों प्रतिमाओं के अतिरिक्त साहित्य एवं शिलालेखों से भी कर सकते हैं। इनका कुछ निदर्शन हम ऊपर कर चुके हैं। शिलालेखों से दो लेख उद्धृत हैं।

पायासुवर्च (वर्च) सिवन्च (श्च) न व्यतिकरे देवस्य विष्णोस्तय
सद्यो विस्मित देवदानवनुतास्तिस्त्रस्ति (लो) कीं हरे ।
यासु व (व) ह्यवितोराणमर्धसलिल पावारविन्वद्युत ।
धत्तेद्यापि जगत्त (ज) यैकजनक पुराय स मुच्यार्ह हर ॥^{३५}

तथा

भगन् पुनर्नूतनमत्र कृत्वा ग्रामे च देवायतनद्वय य ।
पिबुस् तथायैन चकार मातुस् त्रिविक्रम पुष्करिणीभि माञ्च ॥^{३६}

३३ क्रैमरिश, स्टेल्ला, पाल एण्ड सेन स्कल्पचर, क्लेम, अक्टूबर १९२९, नं० ४०, चित्र २७, भट्टसाली एन० के०, आईकनोग्राफी ऑफ बुद्धिस्ट ऐन्ड ब्रह्म निकल स्कल्पचर्स इन दो ठाका स्तूपजियम, पृ० १०५, चित्र, XXXVIII, वेनर्जी, ग्यार० डी०, ईस्टर्न इन्डियन स्कूल ऑफ मेडिवल स्कल्पचर्स, चित्र, XLVI

३४ त्रिविक्रम की कुछ प्रतिमाओं में लक्ष्मी व सरस्वती के स्थान पर आयुध पुरुषों का भी चित्रण मिलता है। ब्रिटिश जर्नल ऑफ बिहार रिसर्च सोसाइटी, १९५४, ४०, IV, पृ० ४१३ तथा आगे।

३५ एशियाफिया इन्डिका, I, पृ० १२४, श्लोक २

३६ ज्ही, XIII, पृ० २८५, श्लोक २४

इस लेख के लिखने में मुझे अपने श्रद्धेय गुरु डा० दशरथ शर्मा, एम० ए०, डी० लिट् से विशेष सहायता मिली है, जिसके लिए मैं उनका कृतज्ञ हूँ।

लेख में आए चित्रों के लिए मैं ग्वालियर संग्रहालय, राष्ट्रीय संग्रहालय तथा आ० सर्वे आर्ग इन्डिया का आभारी हूँ।

भारतीय 'स्कृति में क ।

और

उसके ऐतिहासिक तिथिक्रम का विचार

भारत की सप्त महापुरियों में मथुरा नगरी अपना महत्व तथा अपना स्थापना एक विशेष रूप से रखती है। यह तीर्थ स्थान तो है ही साथ ही साथ ऐतिहासिक विभूतियों से भी श्रोतप्रोत है, और है उत्तरी भारत में गया यमुना की अन्तर्वर्दी सच्ची रगभूमि। यह वह स्थान है जहाँ अनेक साम्राज्यों का उत्थान और पतन हुआ है।

जिन जातियों ने भारत पर चढ़ाई की मथुरा उनके मार्ग में अवश्य आया, जिसका फल यह हुआ कि मथुरा की सास्कृतिक नद में अन्य जातियों के धार्मिक विचार के पुट लगते रहे जिनकी छाप मथुरा कला पर भी विशेष रूप से पड़ी।

मथुरा कला के साथ अन्य कलाओं का प्रशसनीय प्रदर्शन हमको स्टेट म्यूजियम (विचित्रालय) भरतपुर में तथा पुरातत्व संग्रहालय मथुरा में देखने को मिलता है। उनके देखने से यह पता चलता है कि मथुरा कला में यूनानी भावों को भी दर्शनी वाली भूतिया मौजूद है और इनके अतिरिक्त बौद्ध तथा जैन धर्म सम्बन्धी भी अनेक भूतिया है।

मथुरा में ब्राह्मण धर्म का बहुतायत से प्रचार था और इस धर्म के देवी देवताओं की भूतियों को एक प्रकार से पूरी भरमार सी रही है। अपने २ धर्म का प्रचार करने के लिये बौद्ध भिक्षुओं और जैन मुनियों ने इस स्थान को अपनाकर अपने २ धर्मों का कला द्वारा प्रदर्शन करके कला का प्रसार किया। प्रसंगवश यहाँ पर प्रथम मथुरा कला का तिथिक्रम उपस्थित करना परम आवश्यक है जो इस प्रकार से है —

भगवान बुद्ध और महावीर जी ई० पूर्वं ६ठी शताब्दी

मौर्यकाल ३२५ ई० पूर्वं से १८५ ई० पूर्वं तक

शुङ्गकाल १८४ ई० पूर्वं से ६२ ई० पूर्वं तक

क्षतराजवंश के महा क्षत्रप राजुल और सुदास १०० ई० पूर्वं से ५६ ई० पूर्वं तक, शक कुषाण वंश ई० प्रारम्भ से तीसरी शताब्दी तक, कुजुला कंड पाइसिस और वेम कंडपाइसिस ६८ ई० तक।

कनिष्क ६८ ई० से १०२ ई० तक

वासिष्क १०२ ई० से १०६ ई० तक

वासुदेव १३८ ई० से १६६ ई० तक
 गुप्तकाल ३२० ई० से ६०० ई० तक
 मध्यकाल ६०० ई० से १२०० ई० तक

उपरोक्त काल की जिन २ मूर्तियों का संग्रह है उनमें उनकी कला की कारीगरी तथा भाव नगी को सहज समझ सकते हैं। यहाँ पर उनके दो एक उदाहरण दिये जाते हैं। यहाँ वहाँ की एक मूर्ति में आश्रम का दृश्य दर्साया गया है जिसमें ऊपर की पट्टी में तीन यक्ष कमल नालों से गुम्फित एक भारी माला को उठाये हुए हैं और निचले भाग में जटावारी तपस्वी कबूतरों को चुगा रहे हैं। इतिहास विशारदों का मत है कि यह रोमक जातक का चित्रण है। इसी प्रकार का एक जैन आयाग पट्ट है जिसे लावण्य शोभिका नाम की गरुडिका की पुत्री ने दान में दिया था। इस शिला पट्ट पर बीच में दो स्तम्भों के बीच में एक स्तूप है जिसके दोनों बगल दो मुनि, दो सुपर्ण तथा दो यक्षिणी हैं। इसी प्रकार का एक तोरण भी है। जिसके अलंकृत भाग पर बुद्ध की पूजा के दृश्य दर्शाये गये हैं। उभय संग्रहालयों में घन कुबेर की भी एक २ मूर्ति है जो कुपाण काल की सुन्दर कला की प्रतीक है। इनमें कैलाश पर बैठे हुए आसव पान करते कुबेर दिखाये गये हैं जिनके पीछे उनका अनुचर है और पास में कुबेर की स्त्री तथा उसकी सखी दिखाई गई है। यह कुपाण काल मथुरा कला का सुवर्ण युग रहा है। ई० प्रथम शताब्दी से तीसरी शताब्दी तक का समय मथुरा कला के उच्चतम वैभव का युग माना गया है जबकि यहाँ की कला धर्म और शासन की ख्याति दूर तक थी। इस युग में जनता सव्य विहार, स्तूप, चैत्य, देवकुल, पुण्य शाला उद्यान (प्याऊ) आराम (बगीचा) आदि के निर्माण में करने में परम उत्साह का परिचय देती रही।

इस काल की कला की एक अन्य मूर्ति है जिसमें दो कुपाण जातीय भद्र पुरुष माला और पुष्प लिये शिव लिङ्ग की पूजा करते दिखाये गये हैं। और जिनके बाईं ओर अश्वर की बेल पर मार बैठा है। इस मूर्ति से यह प्रत्यक्ष प्रकट होता है कि शक जाति के विदेशी पुरुषों ने भी ब्राह्मण धर्म के देवी देवताओं की पूजा उपासना की है। यहाँ भगवान बुद्ध की गुप्त कालीन अत्यन्त मनोहर मूर्ति है। इसी प्रकार पद्मासन लगाये जैन तीर्थङ्कर की मूर्ति है जो पद्मा मण्डल से पूर्ण अलङ्कृत है तथा हाथ समाधि मुद्रा में है। यह कला भी गुप्तकाल की है। इसी प्रकार से गुप्तकाल की कला का कौशल तथा पूर्ण प्रादुर्भाव एक चतुर्भुज विष्णु भगवान की मूर्ति में देखने को मिलता है। भगवान के मुकुट में मकर का आभूषण है और मुक्ता दानों को मुख में दबाये हुए सिंह है। इस मूर्ति में अन्य आभूषणों की भी यथा स्थान दिखाया गया है।

भरतपुर के अन्तर्गत प्राप्त मूर्तियों का भी रूप रंग कला कौशल विलकुल ऐसा ही है जैसा कि मथुरा कला की मूर्तियों का है। जिससे स्पष्ट होता है कि इनके कारीगर एक ही होंगे। मथुरा और भरतपुर समीप में हैं और हैं वज्र मण्डल के अन्दर, अतः भाव साम्य होना स्वाभाविक है।

ललित कलायें हमारी पूर्व प्राचीन सभ्यता और कला की छातक हैं, अतः वज्र मण्डल ऐतिहासिक, पौराणिक तथा अन्वेषण कार्य के लिये अपना एक विशेष स्थान इतिहास में रखता है वहाँ पुरातन्य पारखियों की अभिरुचि के अनुसार प्रचुर सामग्री है जो उनकी शोध में पूरी सहायता दे सकती है। (२)

श्री गौड़ी पार्श्वनाथ तीर्थ

प्रत्येक धर्म में अपने महापुरुषों के जीवन से सबवित स्थानों एवं जीवन-प्रसंग की तिथियों को महत्वपूर्ण माना जाता है। जैन-धर्म में भी तीर्थंकरों के जन्म, दीक्षा, निर्वाण आदि पञ्च-कल्याणक-तिथियों का बड़ा महत्व है और जहाँ जहाँ तीर्थंकरों का जन्म, निर्वाण आदि हुआ उन स्थानों को तीर्थ-भूमि माना जाता है। उसके पश्चात् कई चमत्कारी भूतियाँ जहाँ जहाँ स्थापित हुईं उन स्थानों को भी तीर्थों सम्मिलित कर लिया गया। श्री गौड़ीपार्श्वनाथ का तीर्थ भी इसी प्रकार है। गत पाच सौ वर्षों में इस तीर्थ की महिमा दिनोदिन बढ़ती गई। अनेक ग्राम नगरों में गौड़ी पार्श्वनाथ के मन्दिरों एवं भूतियों की स्थापना हुई क्योंकि मूल प्रतिमा जिस स्थान पर थी उसका मार्ग बड़ा विपन्न था और सबके लिए वहाँ पहुँचना सम्भव न था। पर इस भूति के चमत्कारों की बड़ी प्रसिद्धि हुई फलतः लोगों की श्रद्धा गौड़ी पार्श्वनाथ के नाम से बड़ी दृढ़ हो गई। १७ वीं शताब्दि से २० वीं शताब्दि के प्रारम्भ तक कई यात्री-समूह मूल पार्श्वनाथ की प्रतिमा जहाँ थी उस पारकर देश में बड़े कष्ट उठाकर के भी पहुँचते रहे हैं। पर अब वह तीर्थ लुप्त प्रायः सा हो गया है।

इस तीर्थ की सबसे अधिक प्रसिद्धि प्रीतिविमल रचित “गौड़ी पार्श्वनाथ स्तवन” के कारण हुई, जिसकी रचना सन् १६५० के आस पास हुई। इस स्तवन का प्रारम्भ “बाणी-ब्रह्मा-वादिनी वाक्य से होता है। इसलिए इस स्तवन का नाम “बाणी ब्रह्मा” के आद्यपद से खूब प्रसिद्ध हो गया और इसे एक चमत्कारी स्तोत्र के रूप में बहुत से लोग नित्य पाठ करने लगे। कई लोग बड़ी श्रद्धा-भक्ति से सध्या समय धूप दीप करके इस स्तवन का पाठ करने लगे। उनका यही विश्वास है कि इसके पाठ से समस्त उपद्रव शान्त होते हैं और मंगला-माला या लीला लहर प्राप्त होती है। इस स्तवन में गौड़ी पार्श्वनाथ की प्रतिमा के प्रगट होने का चमत्कारिक वृत्तान्त है। यद्यपि ऐसे और भी कई स्तवने समय समय पर रचे गये पर उनकी इतनी प्रसिद्धि नहीं हो सकी। प्रस्तुत लेख में नेम विजय रचित गौड़ी स्तवन के आद्यार से इस तीर्थ की स्थापना का संक्षिप्त परिचय दिया जा रहा है।

मुनिश्री दर्शन विजयजी आदि त्रिपुटी लिखित “जैन परम्परानु इतिहास” के द्वितीय भाग में गौड़ी तीर्थ का वर्णन भी प्रकाशित हुआ है उसके अनुसार इस प्रतिमा की प्रतिष्ठा १२२८ में पाटन में कलिकाल-सर्वज्ञ आचार्य हेमचन्द्र सूरिजी द्वारा हुई थी। पता नहीं इसका प्राचीन आधार क्या है? त्रिपुटी के मतानुसार किष्कुवाड़े के सेठ गौड़ी दास और सोढाजी भाला अपने यहाँ दुष्काल पड़ने से मालेंगे गये और वहाँ से वापिस आते समय रास्ते में सिंह नाम के कोली ने अचानक सेठ को मार डाला। सेठ मरकर व्यन्तरदेव हुआ और अपने घर में स्थित पार्श्वनाथ प्रतिमा का महात्म्य वर्णने लगा। अधिष्ठाता के रूप में इस प्रतिमा द्वारा कई चमत्कार प्रकट किये अतः सेठ गौड़ी दास के कारण इस पार्श्वनाथ प्रतिमा

का नाम गौडी पार्श्वनाथ हो गया। फिर यह प्रतिमा पाटन में लाई गई और मुसलमानी आक्रमणों के समय सुरक्षा के लिए जमीन में गाड़ दी गई। सम्बत् १४३२ में पाटन के सूबेदार हसनखा की की बुडशाला में यह प्रतिमा प्रगट हुई और उसकी बीबी उसकी पूजा करने लगी। एक दिन स्वप्न में उसे ऐसी आवाज सुनाई दी कि नगर “पारकर” का सेंठ मेघा यहाँ आयेगा, उसे उस प्रतिमा को दे देना। उसके आगे का वृत्तान्त उपरोक्त स्तवन के आचार से आगे दिया जा रहा है। सम्बत् १४३२ में पाटन से राघनपुर होते हुए यह प्रतिमा नगर “पारकर” में मेघाशाह द्वारा पहुँची और १२ वर्ष बाद मेघाशाह को स्वप्न हुआ और उसके अनुसार जिस निर्जन स्थान में यह स्थापित की गई वह गौडीपुर नाम से विख्यात हुआ। इसी तरह स० १४४४ में गौडी पार्श्वनाथ तीर्थ स्थापित हुआ। उसकी प्रसिद्धि १७ वीं शताब्दी से ही अधिक हुई मालूम देती है।

नगर “पारकर” मारवाड़ से सिंध जाते हुए मार्ग में पड़ता है। जगल या छोटे से गाव में गौडी पार्श्वनाथ तीर्थ था। पाकिस्तान होने के पहले तक वहाँ के सम्बन्ध में जानकारी मिलती रही। राष्ट्रभाषा प्रचार सभा के सिंध एवं राजस्थान में प्रचारक श्री दौलतरामजी कुछ वर्ष पूर्व बीकानेर आये थे तो उन्होंने बतलाया था कि वे भी कुछ वर्ष पूर्व वहाँ गये थे। आस पास में जैनो की वस्ती विशेष रूप न होने के कारण उधर कई वर्षों से उस तीर्थ के सम्बन्ध में कुछ भी जानकारी प्राप्त नहीं हो रही है अतः गौडी पार्श्वनाथ की प्रतिमा और मन्दिर की अब क्या स्थिति है उसकी जानकारी, जिस किसी भी व्यक्तिको हो, प्रकाश में लाने का अनुरोध किया जाता है। ५०० वर्षों तक जो इतना प्रसिद्ध तीर्थ रहा है उसके विषय में कुछ भी खोज नहीं किया जाना बहुत ही अखरता है।

गौडी-पार्श्वनाथ-उत्पत्ति

सर्वप्रथम सरस्वती को नमस्कार कर कवि गौडी पार्श्वनाथजी की स्तवना उत्पत्ति कहने का सक्लप करता है। पार्श्व प्रभु की जीवनी का संक्षिप्त उल्लेख कर कवि बताता है कि पाटण में गौडी-पार्श्वनाथजी की तीन प्रतिमाएँ निर्माण कर भूमि-गृह में रखी गई थी। तुर्क ने एक प्रतिमा लेकर अपने कमरे में जमीन के अन्दर गाड़ दी और स्वयं उस पर शय्या बिछाकर शयन करने लगा। एक दिन स्वप्न में यक्षराज ने कहा कि प्रतिमा को घर से निकालो अन्यथा मैं तुम्हें मारूँगा। देखो ‘पारकर’ नगर में मेघाशाह यहाँ आवेगा और तुम्हें ५०० टके दे देगा। तुम उसे प्रतिमा दे देना। किसी के सामने यह बात न कहना तो तुम्हारी उन्नति होगी।

‘पारकर’ देश में भूदेसर नामक नगर था। वहाँ परमारवंशीय राजा “लगर” राज्य करता था। वहाँ १४५२ बड़े व्यापारी निवास करते थे। उन व्यापारियों में प्रधान काजलशाह था जिसका बरवार में भी अच्छा मान था। काजलशाह की बहिन का विवाह मेघाशाह से हुआ था। एक दिन दोनों साले बहनों ने विचार किया कि व्यापार के निमित्त द्रव्य लेकर गुजरात जाना चाहिये। मेघाशाह ने गुजरात जाने के लिये अच्छे शकुन लेकर प्रस्थान किया। ऊँटों की कतार लेकर बाजार में घाया तो कन्या, फूल, धाव लेकर आती हुई मालिन वेदपाठी व्यास, वृषभ-साड, दधि, नीलकण्ठ इत्यादि अनेक शुभ शकुन मिले। अनुक्रम से पाटण में पहुँचकर कतार को उतारा। रात को सोये हुए मेघा सेंठ को यह राज ने स्वप्न में कहा—तुम्हें एक तुर्क पार्श्वनाथ-भगवान की प्रतिमा देना। तुम ५००) टका नगद देकर प्रतिमा को ले लेना।

मेघासेठ ने प्रात काल तुर्क को सहर्ष ५००) टका देकर पार्श्वनाथ भगवान की प्रतिमा ले ली। २० ऊट रुई (कपास) खरीदकर उसके बीच प्रभु को विराजमान कर 'पारकर' नगर की ओर रवाना हुआ। जब वे राधनपुर आये तो कस्टम-आफिसर ने ऊटो की गिनती में कमीवेशी की भूल होते देख आपत्तपूर्वक पूछा। मेघा सेठ से पार्श्व प्रतिमा का स्वरूप ज्ञातकर दाणी लोग लौट गए। सध प्रभु के दर्शन कर आनन्दित हुआ। अनुक्रम से पारकर पहुचने पर श्री सध ने भारी स्वागत किया। फिर स० १४३२ मि० फाल्गुण सुदी २ शनिवार के दिन पार्श्वनाथ भगवान की स्थापना की गई।

एक दिन काजलशाह ने मेघाशाह को पूछा कि आप मेरा द्रव्य लेकर गुजरात गये थे उसका हिसाब कीजिये। मेघा सेठ ने कहा ५००) टका तो भगवान के लिये दिये गये हैं। काजल सेठ ने कहा—इस पत्थर के लिए क्यों खर्च किया? मेघा ने कहा—हिसाब करें तब ५००) टका को मेरे हिसाब में भर लीजियेगा।

मेघाशाह की धर्मपत्नी का नाम भृगावती था। महिषी और मेहरा नामक दो पुत्र थे। मेघा ने धनराज की भी प्रतिदिन प्रभु की पूजा की प्रेरणा दी। इसके बाद एक दिन स्वप्न में यक्षराज ने मेघाशाह से कहा—कल प्रात काल यहा से चलना है। भावल चारण की वहली (रथ) और रायका देवानन्द के दो बैल भगाकर प्रभु को विराजमान कर तुम स्वयं वहली हाकते हुए अकेले चलना। बाढा थल की ओर वहली हाकना।

प्रात काल मेघाशाह ने यक्षराज के निर्देशानुसार बाढाथल की ओर प्रयाण किया। बाढाथल की भयानक अटवी में मेघाशाह भूत-श्रेतादि से जब भयभीत हुआ तो यक्षराज ने उसे कहा निश्चिन्त रहो।

जब वहली गौडीपुर गाव के पास आई तो एकाएक रुक गई। निर्जल और निर्जन स्थान में सेठ अकेला चिन्तातुर होकर सो गया। यक्षराज ने कहा—दक्षिण दिशा में जहाँ नीला छाण पडा हो वहा प्रसूट जल प्रवाही कुआ निकलेगा। पापाण की खान निकलेगी। बावल के स्वस्तिक के स्थान में कुआ खुदवाना एवं सफेद आक के नीचे द्रव्य भंडार मिलेगा। सिरोंही में शिल्पी मिलावरा रहता है जिसका शरीर रोगान्तर है। तुम उसे यहा लाना और प्रभु के न्हवण जल से वह निरोग हो जायगा।

सेठ ने शुभ मुहूर्त में मन्दिर का काम प्रारम्भ किया। यक्ष के निर्देशानुसार जमीन खुदवाकर द्रव्य प्राप्त किया। गौडीपुर गाव बसाकर अपने सगे सम्बन्धियों को वहा बुला लिया। एक दिन काजल सेठ ने वहा आकर मेघा से कहा कि इस कार्य में आधा भाग हमारा है। मेघा ने कहा कि हमें आपके द्रव्य की आवश्यकता नहीं है। प्रभु कृपा से हमें द्रव्य की कोई कमी नहीं है। आप तो कहते थे कि पत्थर क्या काम का है! काजल सेठ की दाल न गलने से वह क्रुद्ध होकर लौट गया और मन में वह मेघा की घात सोचने लगा। उसने मन में सोचा कि पुत्री के व्याहोपलक्ष में सब न्यात को जिमाऊगा और फिर अवसर पाकर मेघा का प्राण हरण कर स्वयं शक्तिशाली हो जाऊगा। और फिर मन्दिर बनवाने का पूर्ण यश मुझे मिल जायगा। उसने पुत्री भाडा और मेघाशाह को भी नियमित किया। मेघा के जिनालय बनवाने का काम जोर जोर से चल रहा था अत उसने स्वयं न जाकर अपने परिवार को भेज दिया। मेघा के न आने पर काजल ने कहा कि मेघाशाह के बिना आये कैसे काम चलेगा। उसने स्वयं गौडीपुर जाकर मेघा को लाने का निश्चय किया।

यक्ष ने मेघा से कहा कि काजलशाह तुम्हें ले जाने के लिए आ रहा है। उसके मन में तुम्हारी घात है। तुम वहाँ मत जाना। वह तुम्हें दूध में जहर पिटाकर मारने का षडयंत्र कर रहा है। यक्ष के जाने के बाद काजलशाह मेघा के पास आया और नाना प्रकार से प्रेम प्रदर्शित कर हठ करके अपने गांव मुदेसर ले गया। विवाह और जातिशोध का काम निपट जाने पर काजल ने अपनी स्त्री को संकेत कर दिया कि जब हम दोनों एक साथ जीमगे, तुम दूध में विष मिलाकर दे देना। स्त्री ने कहा—मेघा को मत मारिये, अपने कुल में कलक लगेगा। स्त्री ने लाख समझाया पर मन और मोती टूटने पर नहीं मिलता। काजल और मेघा दोनों साथ जीमने बैठे। स्त्री ने दूध लाकर दिया। काजल ने कहा मुझे दूध पीने की सीगन्ध है। मेघा ने दूध पिया और पीते ही शरीर में विष फैल गया और उसका देहज्जल हो गया। सर्वत्र काजल की अपकीर्ति हुई। मिरणादे और महिओ, मेहरा बिलाप करने लगे।

मेघा की अत्येष्टि करके काजल ने अपनी बहिन को सम्भ्रात बुझाकर शान्त किया। काजलकाय ने जितनालय को पूरा कराया। जब शिखर स्थिर न हुआ तो काजलशाह चिन्तित हो गया। दूसरी बार भी शिखर गिर गया तो यक्षराज ने महिओ को स्वप्न में कहा कि तुम शिखर चढ़ाना, स्थिर रहेगा। जेमा के हत्यारे काजल को यक्ष कैसे मिलेगा? यक्षराज की आज्ञानुसार महिओ ने शिखर चढ़ाया सध आया, प्रतिष्ठा हुई, जमत्कारी तीर्थ की सर्वत्र मान्यता हुई।

गौडी पार्श्वनाथ के प्रगटन व सवारी का चित्र लगा हुआ है। परिचय प्रस्तुत है—

गौडी पार्श्वनाथजी—यह चित्र ३१ × ३० इन्च माप का है। इसके मध्य में सात सूड वाले हौवा युक्त श्वेत गजराज पर भगवान की प्रतिमाजी विराजमान है। पास में प्रकट होने का उल्लेख है। उभय यक्ष ने तरनारी वृन्द अपने हाथ में कलश व पूजन सामग्री लिए उपस्थित हैं। चित्र के ऊपरी भाग में मेघ घटाओ से ऊपर छ विमान हैं जो अश्वमुखी, गजमुखी हंसमुखी आदि विभिन्न रूपों में हैं और २-२ देव उनमें बैठे हुए पुष्प वर्षा कर रहे हैं। चित्र के निम्न भाग में तम्बूडेरा-कनातें लगी हुई हैं।

इस चित्र के परिचय स्वरूप बोर्ड में निम्नांकित अभिलेख है।

“गौडी पार्श्वनाथ स्वामी प्रगट हुआ तिसका भाव”

“कलम गणीया मुसवर की मुकाम जयपुर शहर कलकत्ता में वनी।”

“सम्बत् १९२५ मिति कार्तिक सुदि १५ वार शनि श्रीमाल ज्ञाती फोफलिया रीधुलाल तत्पुत्र शिखरचन्द्रेन कारापितम”

श्री नेमविजय कुत

श्री गौडी पार्श्वनाथ स्तवन

भाव घरी भजना कर, आये अविचल मत ।

लघुता थी गुस्ता करै, तू सारद सरसत्ति ॥ १ ॥

मुक्त ऊपर माया धरो, देजो दोलत दान ।

गुण गावु गोडी तणा, भवे भवे भगवाद् ॥ २ ॥

धवल धीग गोडी घणी, सहू को आर्व सग ।

महिमदा वादें मोटको, नारगो नवरग ॥ ३ ॥

प्रतिभा त्रणे पास नी, प्रगटी पाटण माहि ।

भगत करे जे नविजना, कुण ते कहिवाय ॥ ४ ॥

उतपत तेहनी उचरू, शास्त्र तणी करू साख ।

मोटा गुण मोटा तणा, भाखँ कविजन भाख ॥ ५ ॥

ढाल—१ नदी यमुना के तीर उडै दोय पखिया—ए देशी

कासी देश मझार के नगरी वणारसी ।

तेह समोवड कोय नहीं लका जसी ॥

राज करे तिहा राज के अश्वसेन नरपती ।

राणी बामा नाम के तेहनें दीपती ॥ १ ॥

जनम्या पास कुमार के तेहनी राणीइ ।

उच्छव कीघो देव के इन्द्र इन्द्राणीइ ॥

जोवन परण्या प्रेम कन्या प्रभावती ।

नित नित नव नवा वेस करी नि देखावती ॥ २ ॥

दीक्षा लेई बनवास रहना काउमग तिहा ।

उपसर्ग करवा मेघमाली आब्यो तिहाँ ॥

कष्ट देई नि तेह गयो ते देवता ।

पाम्यो केवलग्यान आवी सुरनर सेवता ॥ ३ ॥

बरस ते सो नो आउषू भोगवि उपना ।

जोत माहि मली ज्योत इहा काइ क रूपना ॥

पाटण माहि मूरत ब्रणे पासनी ।

भरावी' मू इरा माहि राखी कई मासनी ॥ ४ ॥

एक दिन प्रतिमा तेह गोडी नी लेई करी ।

पोताना आवास मितर के लेई घरी ॥

खाड खणीने माह घाली तुरके जिहा ।

मुई नित प्रति तेह सज्या वाली तिहा ॥ ५ ॥

एक दिन सृहणा माहि आवीने इम कहै ।

तेण अवसर तुरक हीया माहि सरदहै ॥

नही तर मारीस मरडीस हवि हू तूरु नै ।

ते माटे घर माह थी काढ तू मूरु नै ॥ ६ ॥

पारकर माह थी मेघो सा इहा आवस्यै ।

ते तूरु देस्यै टका पाचस्यै साथे लावस्यै ॥

देजे मूरति एह काढी नै तेहनै ।

मत कहिजें कोई आगल वात तु केहनै ॥ ७ ॥

यास्ये कोड कल्याण के ताहरे आज थी

आवस्यै पाचा माहि के नामि लाज थी

मनसु वीहनो तुरकडो थाये आकलो
आगल जे साइ वात भवि जन सामलो ॥ ८ ॥

ढाल—२ देशी १ माहरा धणु सवाई ढोला ।

२खभाईत देशे जाजो, खभाईति चुडला लाइजोरे माहरा सगवरू

साख जोयण ज बु परमाण, तेमा भरत खेत्र परधान रे ।

माहरा सुगण सनेही सुणज्यो ।

पारकर देस छै रूडो, जिम नारि नै शोभे चूडो रे ॥मा०॥१॥

शास्त्र माहि जिम गीता, तिम सतीया माहि जिम सीता रे ॥मा०॥

वांजत्र माहि जिम भेर, तिम परवत माहि मोटो मेर रे ॥मा०॥२॥

देव माहि जिम इद, ग्रहण माहे जिम चद रे ॥मा०॥

बनोस सहित तिहा देस (भूछे) तेमा पारकर देस विसैस रे ॥मा०॥३॥

भूषेसर नामि नयरी, तिहा रहिता नथि कोइ बेरी रे ॥मा०॥

तिहा राज करे खगार, तेतो जात तराणे परमार रे ॥मा०॥४॥

तिहा बणज करै रे व्यापारी, तसु अपछर सिरखी नारी रे ॥मा०॥

मोटा मंदिर परधाम, तेतो चवदैसे वावन रे ॥मा०॥५॥

तिहा काजल सा व्यवहारी, सह सध मे छै अधिकारी रे ॥मा०॥

ते पुत्र कलित्र परिवार, तसु मानत छै दरवार रे ॥मा०॥६॥

ते काजल सा नी रे वार्ड, सा मेघो कीचो जमाई रे ॥मा०॥

एक दिन सालो बिनोइ, बैठा वात करता एहूबी रे ॥मा०॥७॥

इहा भी धन बणो लेइ, जइ ल्यावो वस्तु केइ रे ॥मा०॥

गुजरात माहे तुम जाण्यो, जिम लाभ श्रावै ते लाण्यो रे ॥मा०॥८॥

ढाल—३ पाचम तप भणु रे—ए देशी

सा काजल कहै वात, मेघा भणि दिन रात, सामली सइ है ए, बलतु इम कहै ए

जाइस दू परभात, साथ करी गुजरात, सुकन भला सही ए, तो चालु वही ए ॥१॥

धन बणो लेई हाय, परिवारी करि साथ, ककु तिलक कीयो ए श्रीफल हाय दीयो ए ।

लेई ऊट कतार, आव्यो चोहटा मभार, कन्या सनमुख मलीए, करती रक्ली ए ॥२॥

मालण आवी जाम, छाव भरी छै दाम, बघावै सेठ भणी ए, आसीख आपे बणी ए ।

मच्छ जुगल मल्यो खास, वेद बोलतो व्यास, पत्र भरी जोगणी ए, वृषम हाये बणी ए ॥३॥

डावो वोलै साड, बधि नु भरीच भाड, खर डावो खरोए,

आगल आव्या जाम, मारण बूठा ताम, भेरव जिमणी भली ए, देव डावी बली ए ॥४॥

जिमणी रूपा रेल, तार वधी तेहनी बेल, नीसकठ तोरण कीयो ए, उलस्या भती हीयो ए ।

हनुमत वीधी हाक, मधुरो बोले काग, लोक कहै महु ए, काम होखै बडु ए ॥५॥

अनुक्रम चाल्या जाय, आव्या पाटण माहि, उत्तारा भला किया ए, सेठनी प्रायिया ए ।

निसि भर सुता जाँह, जक्ष आबी नें त्याह, सुहणे इम कहै ए, सधलु सरदहै ए ॥६॥
 तरक तणै छे घाम, तेह नै घर जइ ताम, पाचसै रोकडा ए, देजे दोकडा ए ।
 देसे प्रतिमा एक, पास तणी सुखिवेक, तेह यी तुभु यास्ये ए, चिता दूर जास्यै ए ॥७॥
 समलाबी जक्षयराज, तुरक भणी कहै साज, प्रतिमा तु देजे ए, पाच से घन लेजे ए ।
 इम करता परमात, तुरक भणी कहै वात, मन मा गहगह्या ए, अचरज कुण लहै ए ॥८॥

ढाल—४ आसण रा रे जोगी, ए देशी

तरक भणी दिवै पाच सै दाम, प्रतिमा आणी ठाम रे । पासजी मुने तूठा
 पुजे प्रतिमा हरख भराणो, भाव आणी नें खरचो नाणो रे । पासजी मुने तूठा ॥१॥
 मुभु बखते ए मूरत आबी, मूने आपस्यै दाम उपावी रे ॥पा०॥
 वाम देई निरू तिहा लीधु, मन मान्यु कारज कीधु रे ॥पा०॥२॥
 रुना भरीया ऊटज वीस, ते माहि बैसारया जगदीस रे ॥पा०॥^१
 अनुक्रमे चाल्या पाटण माहि थी, साथै मूरत लेइ नें तिहाँथी रे ॥पा०॥३॥
 मली सहु दाणी विचारै मन मे, एतो कोतक दीसै इण मे रे ॥पा०॥
 मेघा सा नै दाणी पूछै, कहो सेठ जी कारण स्यू छै रे ॥पा०॥४॥
 आगल राधणपुर सहु आब्या, दाण लेवा दाणी मिली आब्या रे ॥पा०॥
 गणे गणे उट नै भूलै भूलै लेखू, एक ओछो ओक अधिको देखू रे ॥पा०॥५॥
 सा मेघो कहै सामल दाणी, अमे मूरत गोडीजी नी आणी रे ॥पा०॥
 ते मूरत ए वरकी माहे, किम जालवीए बीजे ठामी रे ॥पा०॥६॥
 पारसनाथ तणै सुपसाइ, दाण मेली दाणी घर जाये रे ॥पा०॥
 जाना करीनि सहु घर आवै, जिन पूजी नै आणद पावै रे ॥पा०॥७॥
 तिहा थी आब्या पारकर माहे, भूवेसर नगर छै ज्याही रे ॥पा०॥
 वधामणी दीधी जिए पुरपै, थया रुलियाइत घणु हरलै रे ॥पा०॥८॥

ढाल—५ राणपुरो रलयासणो रे लाल

सध आवै मली सामठा रे लाल, दरसण करवा काज, भवि प्राणी रे ।
 डोल नगरा डल डलै रे लाल, नादे अबर गाज ॥भ०॥१॥
 सुणजी वात सुहामणी रे लाल ।
 उछव महोछव करे घणा रे लाल, भेट्या श्री पारसनाथ ॥भ०॥
 पूजा प्रभावना करे घणा रे लाल, हर्ष पाम्या सहु साथ ॥भ०॥२॥ सु०॥
 सबद चउदै वनीस मे रे लाल, कार्तिक सुद नी बीज ॥भ०॥
 थावर वारे थापीया रे लाल, नरपति पाम्या रीभ ॥भ०॥३॥ सु०॥
 एक दिन काजलसा कहै रे लाल, मेघासा नै वात ॥भ०॥
 नाणु अमारू लेई करी रे लाल, गया हुता गूजरात ॥भ०॥४॥ सु०॥
 ते घन तुमे किहा बाबरचू रे लाल, ते दयो लेखो आज ॥भ०॥

तब मेघो कहै सेठजी रे लाल, खरच्या धर्म नै काज ।भ०॥५॥सु०॥
 सामीजी भाटै सू पीया रे लाल, पाच सै दीघा दाम ।भ०॥
 काजल कहै तुमे स्नू कर्यु रे लाल, ए पथर कुण काम ।भ०॥६॥सु०॥
 काजल भणी मेघो कहै रे लाल, ए व्यापार अम भाग ।भ०॥
 ते पाच सै सर माहरै रे लाल, तेमा नही तुम लाग ।भ०॥७॥सु०॥
 मेघासानी भार्या रे लाल, मृधा दे छे नाम ।भ०॥
 महीयो नै मेरो ए बेसारिखा रे लाल, बहु सुत रतिअतिकाम ।भ०॥८॥सु०॥

ढाल—६ कत तमाखू परहरो, ए देशी

सा काजल मेघा भणी, बेहु जग मि सवाद । मोरा लाल
 तिहा मेघो घनराज नै, एक दिन दीघो साद । मोरा लाल सुणजोवात सुहामणी॥१॥

आ प्रतिमा पूजो तुमे भाव आणी नि चित्त ।मो०॥
 बार बरस मेघे तेहनै, पूजी प्रतिमा नित्य ।मो०॥
 एक दिन सुहणै इम कहै, मेघा सा नै वात ।मो०॥
 तु अम साथै आवजे, परवारी परभात ।मो०॥३॥सु०॥
 बहिल लेजे भावल तणी, चारण जात छे जेह ।मो०॥
 देवाणद रायका तणी, दोय वृषभ छै तेह ।मो०॥४॥सु०॥
 बहिल सेडे तु एकलो, मत लेजे कोई साथ ।मो०॥
 बाढा थल भणी हाकजे, मुक नै राखजे हाथ ।मो०॥५॥सु०॥
 इम मेघा ने प्रीछवी, यक्ष गयो निज ठाम ।मो०॥
 रवि ऊग्या मेघो तिहा, करवा माझ्यो काम ।मो०॥६॥सु०॥
 बहिल लीघो भावल तणी, वृषभ आण्या दोय ।मो०॥
 जोतरी बहिल स्वामी तणी, जाणै छै सब कोय ।मो०॥७॥सु०॥
 तब मेघो ते बहिलनि, सेडी चाल्यो जाय ।मो०॥
 अनुक्रमे भारण चालता, आव्या थलवट माह ।मो०॥८॥सु०॥

ढाल—७ अमली लाल रगावो वर ना मोलिया, ए देशी

तिहा छोटा नै मोटा थल घणा, तिहा रूख तणो नही पार रे ।
 तिहा भूत नै प्रेत व्यतर घणा, देखी मेठ करै विचार रे ।
 सा मेघो रे मन मे चितवै, कुण करसै मोरी सार रे ।
 तब जक्ष आवी ने इम कहै, तु म कर फिकर लगार रे ॥२॥
 तब बहिल हाकी नै चान्नीयो, आव्यो ऊझ गौडीपुर गाम रे ।
 तिहा वाव कुषा सरोवर नही, नही मोहल मदिर सुझम रे ॥सा०॥३॥

तिहा बहिल थभाणी चालै नही, हवै सेठ हुयो दिलगीर रे ।सा०।
 मुअ पासै नयी कोई दोकडा, कुण जाणै पराई पीड रे ।सा०॥४॥
 तिहा रात पडी रवी आथम्यो, चितापुर थइनि सूतो रे ।सा०।
 तव जख्य आबी ने इम कहै, सोहणा माहि एकतो रे ।सा०॥५॥
 हन्ने साभल मेघा हु कहूँ, इहा वास जे गोडीपुर गात्र रे ।सा०।
 माहरो देरासर करजे इहा, उत्तम जोइ कोई काम रे ।सा०॥६॥
 बु जाजे रे दक्षण दस भणी, तिहा पङ्कूँ छै सीलू छाया रे ।सा०।
 तिहा कुओ उमटभी पाणी तणो, परगटसै पाहाखरी खाण रे ।सा०॥७॥
 पासै ऊयो छै उज्ज्वल आकडो ते हेठल छै घन बहुलो रे ।सा०।
 तिहा पूरयो छै जोखा तणो साथीयो, बली पाणी तणो क्यो पहोलो रे ।सा०॥८॥

ढाल—८ सीता तो रूपे रुडी, एहनी देशी

सीलावट सीरोही गार्मै तिहा रहै छै चतुर छै कामै हो ।सेठजी सामलो ।
 रोग छै तेह नै शरीरे, नमणु करी ने छाटो नीरे हो ।से०॥१॥
 रोग जास्यै नै सुख थास्यै, बैठो इहा काम कमास्यै हो ।से०।
 जोतिक निमत जोरावै, देरासर पायो मडावै हो ।से०॥२॥
 जख्य गयो इम कहै नै, करो उद्यम सेठ जी वही ने ।से०।
 सिलावट नै तेडावै, बली घन नी खाण खणावै हो ।से०॥३॥
 गोडीपुर गाम बसावै, सगा साजन नै तेडावै हो ।से०।
 इम करता बहु बीता, थया मेघो जगज बदीता हो ।से०॥४॥
 एक दन काजलसा आबी, कहै मेघा नै वात बनावी हो ।से०।
 ए कामै भाग अमारो, अर्घं मारो अर्घं तमारो हो ।से०॥५॥
 ईम करी देरासर करीयै, जिम जग मे जस बरीयै हो ।से०।
 तव मेघो कहै तेहनै, दाम जोइ छै केहनै हो ।से०॥६॥
 सामीजी सुपसायै, घणा दाम छै बली इहाइहो ।से०।
 एक दिन कहिता तुमे आम, ए पथर छै कुण काम हो ।से०॥७॥
 शोध बसे पाछो बलीयो, आपण मादर सा भलीयो हो ।से०।
 सा काजल मनचितै, मारु मेघो तो थाऊ नचितो हो ।से०॥८॥

ढाल ९ कोइलो परबत धू धलो रे लाल

परणावु पुत्री माहरी रे लाल, खरवू द्रव्य अपार रे ।चतुरनर।
 न्यात जीमाहु आपणी रे लाल, तेडी मेघो तिणवार रे ।च०॥१॥
 साभलजो श्रुता जना रे लाल ॥आकणी॥
 जो मेघो मारु सहै रे लाल, तो मुअ उपजै करार रे ।च०।

- देवल करावु हु चली रे लाल, तो नाम रहे निरधार रे ।च०॥२॥सा॥
 इम चितवी वीवाह नु रे लाल, करै कारिज ततकाल रे ।च०॥
 साजन नै तेडाव नै रे लाल, गोरीशो गावै घमाल रे ।च०॥
 सा मेघा भएगी नुतल रे लाल, मोकलै काजल साह रे ।च०॥
 वीवाह उपर आवज्यो रे लाल, अवस करी नै इहाअ रे ।च०॥४॥सा०॥
 साभलो मेघो चीतवै रे लाल, किमकरी जइयै त्याह रे ।च०॥
 काम भमारे छै घणु रे लाल, वेहरासर नौ इहाह रे ।च०॥५॥सा०॥
 तव मेघो कहै तेहनै रे लाल, तेडो जाओ परवार रे ।च०॥
 काम मेली नै किम आवीयै रे लाल, जाओ तुमे निरधार रे ।च०॥६॥सा०॥
 भरषादे नै तेडनै रे लाल, पुत्र कलत्र परवार रे ।च०॥
 मेघा ना सहु साथ ने रे लाल, तेडी धाव्या तिएवार रे ।च०॥७॥सा०॥
 कहै काजल मेघो किहा रे लाल, इहा नाव्या सा माट रे ।च०॥
 मेघा बिना कहो किम सरै रे लाल, न्यात तणी ए वात रे ।च०॥८॥सा०॥

ढाल १० नद सलूखा नदजी रे लो—ए देशी

- जस गयो मेघा भएगी रे लो, हवै ताहरी आबी वनी रे लो ।
 काजल आवस्यै तेडवा रे लो, कूज करी तुम वेडवा रे लो ॥१॥
 तु मठ जाजे तिहा कणै रे लो, भेर देई तुम नै हणै रे लो ।
 तेडे पिण जइसे नही रे लो, नमण करी ले इजे सही रे लो ॥२॥
 हूष माहि देखे खरु रे लो, नमणु पीषे जास्यै पक रे लो ।
 ते माटे तुम नै घणु रे लो, नाम वचन सोहामणु रे लो ॥३॥
 जस गयो कही तेहनै रे लो, काजल आव्यो एहवै रे लो ।
 कहै मेघा निसाभलो रे लो, आबी मेलो मन आवलो रे लो ॥४॥
 तुम धाव्या बिना किम सरै रे लो, न्यात मे सोभीयै किए परै रे लो ।
 तुम सरीखा आवै सगा रे लो, तो भ्रमनै धामै उमवा रे लो ॥५॥
 हु आव्यो धरती भरी रे लो, तो किम जाऊ पाओ फरी रे लो ।
 जो भ्रमनि काइ लेखो रे लो, आओ भ्रमलो मठ देखो रे लो ॥६॥
 हठ लेई नैठा तुम रे लो, लोटी यइयै छै हवै भ्रमे रे लो ।
 सा मेघो मन चीनवै रे लो, अति ताण्यो किम पूरवै रे लो ॥७॥
 काजल साथ जानियो रे लो, भूषेसर माहे आवीया रे लो ।
 नमणु बिसारयु तिहा कणै रे लो, भविस पूरय भयो वण्णी रे लो ॥८॥

ढाल-११ काधल मत चालो, ए देशी

न्यात जीमाडी आपणी, देई ने बहुमान ।
 वर कन्या परणाविया, दीघा बहुला दान ॥१॥
 काजल कहै नारी भणी, मेघो अमे भेला ।
 जिमण देज्यो विप भेलनै, दूध मे तिए वेला ॥२॥
 दूध तरणी छै आखडी, तुमनै कहिसहुँ रीस ।
 मेघा नै भेलवु नही, प्रीसु जिमण जिमेस ॥३॥
 तव नारी कहै प्रिउजी, मेघो मत मारो ।
 कुल मे लछण लागसी, जास्यै पाच मि कारो ॥४॥
 काजल तो मानै नही, नारी कही नै हारी ।
 मन भागो मोती ब्रह्म, तेहनै न लागै कारी ॥५॥
 इम सीखवी निज नारि नै, जमवा विहुँ वैठा ।
 भेला एकण याल मे, हीयो हरखी नै हेठा ॥६॥
 दूध आप्यो तिए नारीयै, प्रीस्यो थाली माहि ।
 काजल कहै मुझ आखडी, पीवो मेघा साहि ॥७॥
 मेघा नै हवै तत खणै, विप व्याप्यो अग ।
 सासो सास रमी गयो, पाय्यो गति सुरग ॥८॥

ढाल-१२ किहा रे गुणवती माहरी जोगणी रे—ए देशी

आवी भरघादे प्रीउनै देखनै रे, रीति कहै तिएवार रे ।
 महिप्रो नै मेरो ते पिए विहुँ जणारे, अति घणु करै पोकार रे ॥१॥
 फिट फिट रे कुलहीणा पापी स्यु कथुँ रे, नवि लाज्यो तु लगार रे ।
 मुह किम देखाडिस लोक मे रे, धिग धिग तुझ अवतार रे ॥२॥फि०॥
 वीरा तें नवि जाण्यु मनमे एहवु रे, ताहरी भगनी नो कुण सलूक रे ।
 माहरे तो क्रम ए छाज्यु नही रे, पढी दीसै छै मुझमि बूक रे ॥३॥फि०॥
 एहवा किम लखीया छठी औ अखरारे, तो हवै दीजै किए नें दोस रे ।
 निरधारी भेली गयो नाहलो रे, मुझ नै किएही न कीघो रोस रे ॥४॥फि०॥
 इम विलवती भरघा दे कहै रे, वीर तें तोडी माहरी आस रे ।
 तुझ नै काइ उकल्यु एहवु रे, जीवीस तीन पाचास रे ॥५॥फि०॥
 कुड करी नै तुझ नें जेतरी रे, कीघो तें मोटो अन्धाय रे ।
 माहैरा नानकडा वेंहुँ बालुडा रे, केनै मिलस्यै जइनै धाय रे ॥६॥फि०॥

अधविच रह्या देहरा आज थी रे, जग मा नाम रह्यो निरधार रे ।
 नगरी मे बात घर घरविस्तरी रे, सहु को ना दिल मि आव्यो खार रे ॥७॥फि०॥
 द्वेष राखी नें मेघो मारीयो रे, ए तो काजल कपट भडार रे ।
 मन नो मैलो दीठो एहवो रे, इम बोलैं छै नर नै नार रे ॥८॥फि०॥

ढाल-१३ पूरब पुण्ये पामियै-ए देशी

वेहनी अगनि दाहु देइ करी, आव्या सहु निज ठाय हे । वैहनी
 काजल कहै तु मत रोए, न कस एहवु काम हे ॥७॥१॥
 लेख लख्यो ते लाभीयै, दीजै किण नै दास हे वै०
 जनम मरण हाथे नथी, खोटी माया जाल हे वै० ॥२॥ले०॥
 एह ससार छै कारमो, खोटी माया जाल हे वै०
 एक आवे ठाली भरी, जेहवी अरट नी माल हे वै० ॥३॥ले०॥
 सुख दुख सरज्या पामियै, नहि छै कोई नै हाथ हे वै०
 भ कर फिकर तु आज थी, बहुली आपने आय हे वै० ॥४॥ले०॥
 खाओ पीयो सुख भोगवो, न करो चित लगार हे वै०
 जे जोइ इ ते मुकन कहो, न करो दिल मे विचार हे वै० ॥५॥ले०॥
 जिन नो प्रसाद कराविसु मितस राखीसु माम हे वै०
 इजत आपण कर तणो, खोसु किम करि नाम हे वै० ॥६॥ले०॥
 सोडा नें हाथे सुपीसु, गौडीपुर ए गाम हे वै०
 चालो आपण सहु तिहा, हु लेई आवु नाम हे वै० ॥७॥ले०॥
 अनुक्रम आव्या सहु मली, गौडीपुर गाम मझार हे वै०
 जिन नो प्रसाद करावियो, काजल सा तिण वार हे वै० ॥८॥ले०॥

ढाल-१४ करेलडा घड दे रे-ए देशी

देहरै सखर भढावीयो, थर न रहै तिण वार ।
 काजल मन मा चितवै, हवै कुण करवो प्रकार ॥१॥
 भविक जन साभलो रे, मुकी मन नो आमलोरे ॥भ०॥आकणी॥
 बीजी वार चढावीयो, पडे हेठो ततकाल ।
 सोहणा मा जस आविनै, कहै मेरा नै सुविसाल ॥भ०॥१॥
 तु चढावे जाय नै थिर रहस्यै सर तेह ।
 काजल नें जस किम होवै मेघो भाग्यो तेह ॥भ०॥३॥
 मेरें सखर चढावियो, नाम राख्यो जग माहे ।
 मूरत थापी पासनी, सभ आवै उच्छाह ॥भ०॥५॥

सबत चवद चौमाल मा, देहरै प्रतिष्ठा कीध ।
 महियो मेरो मेघा तरणा, तिण जग माहे जस लीध ॥भ०॥४॥
 देसी प्रदेसी घणा, आवै लोक अनेक ।
 भाव घरी भगवत ने, वादे अधिक विवेक ॥भ०॥६॥
 खरचै द्रव्य घणा विहा, राउ राणा तिण वार ।
 मानत मानै लाखनी, टालै कष्ट अपार ॥भ०॥७॥
 निरघणीआनै घन दियै, अपुत्रिया नै पुत्र ।
 रोग निवारै रोगीआ, टालै दासिद्र दुख ॥भ०॥८॥

ठाल-१५ घर आवोजी आवो मोरीयो-ए देशी

आज भ्रम घर रग व घामणा, आज तूठा श्री गौडी पासो ।
 आज चितामण आवी चढ्यो, आज सफल फली मन आसो ॥आ०॥१॥
 आज सुरतच फल्यो आगणो, आज प्रगटी मोहन वेलो ।
 आज विछडीया वाहला मिल्या, आज भ्रम घर हुई रग रेलो ॥आ०॥२॥
 आज भ्रम घर आवो मोरीयो, आज वूठो सोवन धार ।
 आज हूधे वूठा मेहला, आज गगा आवी घर वार ॥आ०॥३॥
 श्रीहीर विजय सूरीअरू, तस शुभ विजय कवि सीस ।
 तेहना भाव विजै कवि दीपता, तेहना सीध नमु निशदीसो ॥आ०॥४॥
 तेहना रूप विजै कविराय ना, तेहना कृष्ण नमु करजोडि ।
 वली रग विजै रगे करी, हुतो प्रणपत कव कर जोडि ॥आ०॥५॥
 आज गायो श्री गौडीपुर घणी, श्री सघ केरै पसाय ।
 चतुर चौमासू कीवू चुप सु, गामते महियल माह ॥आ०॥६॥
 सबत अठारै सतलोत्तरे, भाद्रवा मास उदार ।
 निथ तेरस चन्द्रवास रै हम नेम विजय जै जैकार ॥आ०॥७॥
 इति श्री गौडी पार्वनाथजी स्तवनम् सपूर्णम्

भारतीय संगीतशास्त्र में मार्ग और देशी का विभाजन

भारतीय संगीतशास्त्र के अध्येता के सम्मुख मार्ग और देशी—संगीत का यह द्विविध विभाजन, अध्ययन के प्रवेशद्वार पर ही उपस्थित हो जाता है। किन्तु आजकल संगीतशास्त्र का अध्ययन जिस रीति से, जिस चित्तवृत्ति से हो रहा है, तदनुसार इस विभाजन को कुछ भी महत्त्व नहीं दिया जाता और इसे अतीत का अनुपयोगी अवशेष मात्र मान कर इसकी उपेक्षा कर दी जाती है, 'लक्ष्य' में जो स्थिति है, वही 'लक्ष्य' में भी है, वहाँ भी आज इस विभाजन का कोई स्थान नहीं समझा जाता। किन्तु वास्तव में यह विभाजन हमारे संगीतशास्त्र में मौलिक महत्त्व रखता है। इस विभाजन के मम का समझे बिना यह कहते रहना कि भारतीय संगीत प्राध्यात्मिक साधना का सशक्त अङ्ग है, कोरा अर्थवाद बन कर रह जाता है और उससे सत्य दर्शन के स्थान पर भ्रमजाल को ही पोषण मिलता है।

'मार्ग' शब्द मृग धातु से बना है, जिसका अर्थ है अन्वेषण (मृग मार्गण)। 'देशी' शब्द की निष्पत्ति दिश धातु से है जिसका अर्थ है देना या बाहर फेंकना (दिश अतिसर्जन)। मार्ग म अन्वेषण का अर्थ स्पष्ट है, किन्तु वह अन्वेषण किस का? इस प्रश्न पर हम कुछ धागे चल कर विचार करेंगे। इतना तो आपाततः स्पष्ट है कि अन्वेषण 'भूमा' का ही अभिप्रेत हो सकता है, 'अल्प' का नहीं। देशी में भीतर से बाहर अतिसर्जन करने का भाव है इसलिये इसमें जन रजन का प्रयोजन अन्तर्निहित है 'देश' से 'देशी' का सम्बन्ध जोड़ा जाय तो उस में स्पन्दबोध का अर्थ अनुस्यूत मानना होगा। इन दोनों शब्दों का संगीतशास्त्र में क्या स्थान है, यही प्रस्तुत प्रबन्ध में आलोच्य है।

भारतीय संगीत का शास्त्रीय विवेचन सर्वप्रथम भरत के नाट्यशास्त्र में मिलता है, किन्तु यह संगीत का मार्ग और देशी यह द्विविध विभाजन कहीं भी स्पष्ट रूप से नहीं मिलता, यद्यपि हम कुछ धागे चल कर देखेंगे कि इस विभाजन का बीज सूक्ष्म रूप से नाट्यशास्त्र में अवश्य प्राप्त है। इस विभाजन का सर्वप्रथम स्पष्ट उल्लेख मतंग के बृहद्देशी में मिलता है। इस ग्रन्थ के नाम में ही 'देशी' पद है, इसलिये ऐसा समझा जा सकता है कि इस ग्रन्थ के रचना-काल (१००-६०० ई० के मध्य) तक मार्ग और देशी का विभाजन बहुत स्पष्ट रूप से स्वीकृत हो चुका होगा, और इसमें देशी के निरूपण के प्रति अधिक अभिनिवेश रहा होगा। संपूर्ण ग्रन्थ उपलब्ध न होने से और उपलब्ध भाग पाठ बहुत अतिरिक्त होने से उक्त अनुमान को पूर्ण पुष्टि करना तो संभव नहीं है, किन्तु ग्रंथ के प्रारम्भ में ही देशी और मार्ग का जो उल्लेख मिलता है, वह अवश्य ही सूचक है।

'बृहद्देशी' के बाद प्रायः १५ वीं शताब्दी तक यह विभाजन संगीतशास्त्र के सभी प्रमुख ग्रन्थों में मौलिक स्थान पाता रहा। किन्तु १५ वीं शताब्दी के बाद शास्त्र पर्यटन करने लगा, या तो शास्त्र

केवल नामोल्लेख ही ग्रन्थों में रह पाया और या उसका भी लोप हो गया । 'वृहद्देशी' के परवर्त्ती ग्रन्थों को मार्ग-देशी विभाजन की दृष्टि से नमनलिखित चार श्रेणियों में रखा जा सकता है ।

१ मार्ग और देशी विभाजन का स्पष्ट उल्लेख एवं पूर्ण निर्वाह करने वाले ग्रन्थ

इस श्रेणी के अन्तर्गत ग्रन्थों में गीत, वाद्य और नृत्य । सगीत के इन तीनों अंगों का मार्ग और देशी के रूप में द्विविध विभाजन किया गया है । गीत के प्रसंग में राग का ग्रामराग और देशीराग के रूप में एवं गीत प्रवन्ध का शुद्ध गीतक और (देशी) प्रवन्ध के रूप में द्विधा विभाजन हुआ है । वाद्य के प्रसंग में मार्ग और देशी का विभाजन वही भी स्पष्ट रूप से नहीं किया गया है, इसका कारण यही हो सकता है कि भारतीय परम्परा में वाद्य गीत का अनुवर्त्ती-मात्र है, इसलिये गीत के प्रसंग में रागों का जो द्विधा विभाजन हुआ है, वही तत् और सुपरि वाद्यों को भी अविकल रूप से लागू हो जाता है । ताल प्रकरण में मार्ग-ताल और देशी-ताल ऐसा विभाजन किया गया है । इसका सम्बन्ध परोक्ष रूप से घन और अवनद्ध वाद्यों के साथ सम्भवा जा सकता है । जहाँ तक वाद्य ग्रन्थों का सम्बन्ध है, ऐसा कोई निर्देश कहीं नहीं मिलता कि अमुक वाद्य मार्ग सगीत के उपयोगी है और अमुक देशी सगीत के । वास्तव में ऐसा निर्देश आवश्यक भी नहीं है । केवल मागपटह और देशीपटह इस प्रकार पटह (अवनद्ध वाद्य विशेष) के दो सविशेषण भेद कहे गये हैं । (दृष्टव्य सगानरत्नाकर वाद्याध्याय, श्लोक ८०५) । नृत्य के प्रकरण में मार्ग नृत्य और देशी नृत्य यह दो भेद स्वीकृत हैं ।

प्रस्तुत श्रेणी के अन्तर्गत नमनलिखित ग्रन्थों के नाम प्रमुख हैं ।

(१) नान्यदेव का भरनभाष्य (१२ वीं शती ई०) इसका प्रारम्भिक अंश ही अभी प्रकाशित हुआ है । पूरे ग्रन्थ की पाण्डुलिपि उपलब्ध नहीं है । जो कुछ उपलब्ध है, उसमें देशी रागों का पृथक् निरूपण नहीं है, मार्ग रागों की 'भाषाओं' के साथ-साथ ही कुछ ऐसे रागों का वर्णन मिलता है जो ग्रन्थ ग्रन्थों में देशी कहे गये हैं । देशी तालों का वर्णन भी नहीं मिलता । केवल देशी प्रग्रन्थों का साङ्गोपाङ्ग निरूपण मिलता है । नृत्य प्रकरण इसमें ही नहीं है ।

(२) शाङ्गदेव का 'सगीत रत्नाकर' (१३ वीं शती ई०) इसमें राग, ताल, प्रवन्ध और नृत्य-सभी प्रकरणों में मार्ग देशी का विभाजन प्राप्त है ।

(३) पण्डितमण्डली का 'सगीत शिरोमणि' (१५ वीं शती ई०)—यह ग्रन्थ अप्रकाशित है और पाण्डुलिपियाँ बहुत ही खण्डित हैं ।

(४) राणा कुम्भकर्ण (कुम्भा) का 'सगीतराज' (१५ वीं शती ई०)—इसमें विषय प्रतिपादन सगीतरत्नाकर की अपेक्षा कहीं अधिक विस्तृत है, अतः मार्ग देशी का ऊपर लिखे सभी प्रकरणों में विभाजन अधिकतर स्पष्ट है ।

२ मार्ग और देशी के विभाजन का अनुर्ण निर्वाह करने वाले ग्रन्थ

(१) श्रीकण्ठ की 'रसकौमुदी' (१६ वीं शती) केवल ताल प्रकरण में यह विभाजन स्पष्ट मिलता है ।

(२) रघुनाथ श्रृंग की 'सगीतसुधा' (१७ वीं शती) केवल राग-प्रकरण में ग्राम-रागों और देशी रागों का परम्परागत निरूपण मिलता है । ताल प्रकरण की प्रतिज्ञा में तो मार्ग देशी का स्पष्ट उल्लेख है, पर वह अध्याय उपलब्ध नहीं है ।

३ मार्ग और देशी का केवल नामोल्लेख करने वाले ग्रन्थ

- (१) वाचनाचार्य सुधाकलश का 'संगीतोपनिपात्सारोद्धार' (१४वीं शती ई०)
- (२) रामामात्य का 'स्वरमेलकलानिधि' (१६वीं शती ई०)
- (३) दामोदर पण्डित का 'संगीतदर्पण' (१७वीं शती ई०)
- (४) तुलजाधिप का 'संगीतसारामृत' (१७वीं शती ई०)
- (५) अहोबल का 'संगीतपारिजात' (१७वीं शती ई०)
- (५) सोमनाथ का 'रागविवोध' (१७वीं शती ई०)

४ मार्ग-देशी का नामोल्लेख तक न करने वाले ग्रन्थ

- (१) पुण्डरीक बिट्ठल का 'सदरागचन्द्रोदय' (१६वीं शती ई०) इनके 'रागमाला' तथा 'राग-मञ्जरी' ग्रन्थ भी इसी श्रेणी में आते हैं, किन्तु वे संगीतशास्त्र के केवल एक देश राग के ही प्रतिपादक ग्रन्थ हैं, इसलिये उनका यहाँ पृथक् उल्लेख नहीं किया गया है।
- (२) शुभङ्कर का 'संगीतदामोदर' (१६वीं शती)
- (३) श्रीनिवाम का 'रागतत्त्वविवोध' (१७वीं शती)

मार्ग-देशी का लक्षण प्रमुख ग्रन्थकारों ने इस प्रकार दिया है —

- (१) नानाविधेषु देशेषु जन्तूना सुखदो भवेत् ।

ततः प्रभृति लोकानां नरेन्द्राणां यहच्छया ॥१॥

× × × ×

देशे देशे प्रवृत्तोऽसौ ज्वनिर्देशीति सञ्ज्ञित ॥२॥

ध्वनिस्तु द्विविधः प्रोक्तो व्यक्ताव्यक्तविभागतः ।

वर्णोपलम्भनाद् व्यक्तो देशीमुखमुपागतः ॥१२॥

अवला बालगोपालौ क्षितिपालौ निजेच्छया ।

गीयते साऽनुरागेण स्वदेशे देशिहस्यते ॥१३॥

निबद्धाश्चानिवद्धश्च मार्गोऽयं द्विविधो मतः ।

आप्ता (ला) पादिनिबन्धोयः स च मार्गः प्रकीर्तितः ॥१४॥

आलापादिविहीनस्तु स च देशी प्रकीर्तितः । (बृहद्देशी पृ० १, २)

इस उद्धरण की अन्तिम पंक्ति बृहद्देशी के मूलपाठ में नहीं है, सोमनाथ ने अपने राग-विवोध के प्रथम अध्याय के श्लोक ७ पर टीका में मतग के नाम से जो उद्धरण दिया है, उसमें से यह पंक्ति ली गई है।

- (२) गीतं वाद्यं तथा नृत्यं त्रयं संगीतमुच्यते ।

मार्गो देशीति तद्द्वेधा तत्र मार्गः स उच्यते ॥

यं मागितो विरिञ्चयाद्यैः प्रयुक्तो भरतादिभिः ।

देवस्य पुरतः शम्भोनियताभ्युदयप्रदः ॥

देशे देशे जनानां यद् स्वन्या हृदयरञ्जकम् ।

गीतं च वादनं नृत्तं तद्देशीयमधीयते ॥ (सगीतरत्नाकर १/१/२१-२४)

(३) सामवेदात्समुद्भूत्य यद्गीतमृषिभिः पुरा ।

सद्भिराचरितो मार्गस्तेन मार्गोऽभिधीयते ॥

संस्कृतात्प्राकृतं तद्वन् प्राकृताद्देशिका यथा ।

तद्वन् मार्गात्स्वबुद्धान्यैर्वाग्देशीयं समुद्भूता ॥ (भरतभाष्य ११/२)

इन तीनों उद्धरणों का सम्मिलित सारांश मार्ग और देशी-विभाजन के निम्नलिखित दो आधार प्रस्तुत करता है ।

१—प्रयोजनगत—जिसके अनुसार देशी का प्रयोजन जनरजन है और मार्ग का अम्युदय ।

२—स्वरूपगत—इसके अनुसार 'मार्ग' शुद्ध और नियमबद्ध है और देशी अपेक्षाकृत अशुद्ध और नियमरहित है ।

इस प्रसंग में प्रयोजनगत और स्वरूपगत भेद की कुछ सामान्य चर्चा अस्थानीय न होगी । सभी पदार्थों के दो पहलू होते हैं । एक वस्तुगत धर्म जो प्रयोक्ता अथवा ग्राहक की निष्ठा से निरपेक्ष है, दूसरे प्रयोजनगत धर्म जो ग्राहक अथवा प्रयोक्ता की निष्ठा के सापेक्ष है, अर्थात् उसी के अनुस्तर प्रकाशित होते हैं । किसी पदार्थ में प्रथम पहलू प्रबल होता है तो किसी में दूसरा । उदाहरण के लिये, विप का मारक धर्म वस्तुगत है । विप का सेवनकारी उसे मारक समझे अथवा सजीवक, विप का मारक धर्म दोनों अवस्थाओं में समान रूप से कार्य करेगा । (मीरा जैसे भक्तजनों को विप से भी सजीवनी प्राप्त होने के अनौक्तिक उदाहरण इस सामान्य नियम की परिधि के बाहर हैं) । दूसरी ओर औपधि का वस्तुगत धर्म जो भी हो, उसका प्रकाश सेवनकर्ता की निष्ठा पर काफी मात्रा में निर्भर रहता है । सामान्य भोज्य पदार्थों का वस्तुगत धर्म भी भोजन कराने वाले और करने वाले की भावना के अनुसार बहुत कुछ स्वनत्र रूप से प्रकट होता है । होटल में प्राप्त परम पीष्टिक भोजन भी पुष्टि और तुष्टि के विधान में माता के दिये हुए लूले-सूँसे भोजन की समता नहीं कर सकता । इस प्रकार सभी स्थूल लौकिक पदार्थों में वस्तुगत धर्म प्रबल होने पर भी उसका प्रकाशन सर्वत्र एकसा नहीं होता ।

जो कुछ स्थूल पदार्थों के विषय में कहा गया वह सूक्ष्म विषयों में और भी अधिक लागू होता है । ललित कलाओं को ही ले लें, उनके द्वारा सौन्दर्यबोध, भावबोध अथवा रसबोध ग्राहक के स्तुकार, शिक्षा, भावनात्मक स्तर इत्यादि अनेक आश्रयगत तत्त्वों पर निर्भर रहता है जिन्हें विषयगत धर्म से निरपेक्ष माना जा सकता है । काव्य, संगीत, चित्र अथवा मूर्ति—इन कलाओं की एक ही कृति भिन्न भिन्न स्तर की अनुभूति जगाती है । उन कलाकृतियों में विषयगत स्तरभेद न हो ऐसी बात नहीं है, किन्तु ग्राहक गत स्तरभेद ही यहाँ प्रस्तुत है । जिस प्रकार कलाजगत् में ग्राहक का स्तरभेद वस्तुगत धर्म के प्रकाशन में

ॐ 'अम्युदय' से यहाँ आध्यात्मिक उन्नति का ही ग्रहण करना चाहिये, अन्यथा देशी से मार्ग का कुछ वैशिष्ट्य स्थापित न हो सकेगा । जहाँ 'निश्चयस्' और 'अम्युदय' को परस्पर भिन्न कहा जाता है वहाँ 'अम्युदय' लौकिक उन्नति का वाचक माना जाता है । किन्तु यहाँ वह अर्थ लेना उचित नहीं जान पड़ता ।

साधक अथवा वाधक होता है, उसी प्रकार प्रयोक्ता यानी श्रष्टा का मन पूत प्रयोजन भी कलाकृति के वस्तुगत स्तरभेद का नियामक होता है। अर्थ, यश, कामना-पूर्ति आदि लौकिक प्रयोजनों से की गई कला-साधना अथवा कलासृष्टि प्रयोमाग में ही प्रगति करा सकेगी, यद्यपि कला के वस्तुगत धर्म में श्रेय प्रदत्त सर्वमान्य है। इस वस्तुगत धर्म का प्रकाशन तभी हो सकता है जब प्रयोक्त की भी उस प्रयोजन में निष्ठा हो अर्थात् प्रेय से वैराग्य और निश्चयस् के प्रति अनुराग हो। इस निष्ठा के अभाव में अलौकिक प्रयोजन की सिद्धि करने का वस्तुगत धर्म कला में प्रकाशित नहीं हो सकता।

ऊपर की चर्चा के अनुसार मार्ग और देशी के लक्षण पर विचार करें तो पहले प्रयोजनगत भेद उपस्थित होता है और बाद में स्वरूपगत। जन-मन-रजन का प्रयोजन देशी में और निश्चयस् का प्रयोजन मार्ग में है, साथ ही दोनों के वस्तुगत धर्म अथवा स्वरूप की विभिन्नता कही गयी है, जिसके अनुसार मार्ग शुद्ध और नियमित है एवं देशी अशुद्ध अथवा मिश्र और गानयमित। इस प्रसंग में भरत आप्य का ऊपर दिया हुआ उद्धरण विचारणीय है। उसके अनुसार मार्ग के शुद्ध स्वरूप से देशी का आविर्भाव हुआ है। आज-कल विज्ञान के विकासवाद के सिद्धान्त के पभाव से प्रत्येक क्षेत्र में निम्न स्तर से उच्च स्तर की ओर अभिगमन ही स्वाभाविक क्रम माना जाने लगा है। तदनुसार यदि मार्ग शुद्ध एवं नियम सहित है तो स्वयं उसका विकास अशुद्ध और अनियमित देशी के आकार पर होना चाहिए। किन्तु भारतीय दशन के अनुसार शुद्ध की विकृति से अशुद्ध या मिश्र का आविर्भाव माना जाता है। तदनुसार देशी को मार्ग का अशुद्ध रूप मानने में कुछ भी आपत्ति नहीं हो सकती। चेतना के उच्चतम स्तर पर जो आविर्भाव होता है, उसी में नाना प्रकार की उपाधियों के मिश्रण से अशुद्ध रूप प्रकट होते हैं, यह अवरोह मार्गीय विचारधारा है। दूसरी ओर आरोह-मार्गीय विचारधारा के अनुसार अशुद्ध स्तर पर से अशुद्धि का निरास करते हुए क्रमशः शुद्ध स्तर तक विकास होता है। स्पूल बुद्धि से गले ही आरोह-मार्गीय विचार ही स गत जान पड़े, किन्तु वास्तव में सभी विकृतियों, अशुद्धियों के मूल में परम विशुद्ध अविकृत नस्व माने बिना गति नहीं है। तदनुसार संस्कृत से प्राकृत का और मार्ग से देशी का आविर्भाव मानना पूरनया भगत है।

ऊपर हमने जिन तीन उद्धरणों पर विचार किया उनके अनिर्गुण कुछ अन्य उद्धरण भी यहाँ प्रमग प्राप्त हैं—

१—गान्धर्व और गान के प्रकरण में—

अत्ययमिष्ट देवाना तग प्रीतिकर पुन ।

गगर्वाणाम्ब मन्माद्वि तस्माद् गान्धर्वमुच्यते ॥

अस्य योनिर्नवेद् गा वीणावशन्मयैव । (नाट्य शास्त्र २८ । ६, १०)

सामर्थ्यो गीतमिति कथित मामानि चार वारणकारणानि । गान्धर्वं हि सामन्तस्तस्माद् न गा न तुल्ये स्वरदात्मकत्वे गान गान्धर्वैर्जन्तुर्नमिति ता नाया । प्रियययोगि कम्मान भजति, नास्तम्यमेव वा कथ न स्यादित्याशका समयितुमाद् अत्ययमिष्ट देवानामिति । अनेनादिन र्गतिः । देवादि तयमिष्ट विगह्यु । तथेति तेन देवतापरिपोषणरेण प्रीति ददातीत्यहृष्टपत्न्य दशिया ।

तथा तेन प्रणारेण प्रतीतिरपवर्गाचिनानन्द स्वभावाभिज्ञेणार्वाचिन निगपरारुन्व दशिया । तथादित्यन्य घनादिनिर्लेख चेद् देवाना यजन यथा प्राणयानादिभ्योऽपि का प्रीतिगान्धर्वैर्जन्तुस्त्विति । गगर्वाणामिति

प्रेमलता शर्मा

प्रयोक्त्रपलक्षणं तेन ह्यत्यन्तं सवितप्रवेशलाभेन तु गातुं फलयोगो गन्धत्वात् । इति प्रयोक्तृगतमत्र मुख्यं फलम् । न तु गानमिव मुख्यतया श्रोतृनिष्ठम् । गानं हि केवलं प्रीतिकार्यं वर्तते

(अभिनव भारती)

पूर्वरङ्गादावदृष्टसिद्धौ सयतगीतकवद्धमानादि प्रयुज्यते ।

ध्रुवागाने तु दृष्टफले गायनस्येव सोऽस्तु व्यापारः ।

(अभिनव भारती नाट्यशास्त्र चतुर्थखंड पृ १५२)

नाट्यशास्त्र में मार्ग-देशी का उल्लेख नहीं है, किन्तु सगीत के लिये 'गान्धर्व' सज्ञा है जो वाद में चल कर गीत-प्रबन्ध के प्रकरण में मार्ग की पर्यायवाची बन गई थी (दृष्टव्य सगीत-रत्नाकर का निम्न उद्धरण) । 'गान्धर्व' को देवताओं का अत्यन्त दृष्ट अर्थात् प्रिय बताया गया है । अभिनवगुप्त ने उसे दृष्टादृष्ट-फलप्रद कहा है और उस के फल को मुख्यतया प्रयोक्तृगत बताया है । दूसरी ओर 'गान' का फल मुख्यतया श्रोतृ-निष्ठ कहा है । यही पर मार्ग और देशी का मूल तत्त्व मिल जाता है । मार्ग आत्मनिष्ठ होने से उसमें मुख्य-फल प्रयोक्ता को ही मिलता है और देशी में श्रोता के प्रति लक्ष्य रहने के कारण उसका फल मुख्यतया श्रोतृनिष्ठ अर्थात् श्रोताओं का रजनभात्र होता है । पुनः ३१ वें अध्याय में जहाँ भरत ने शुद्ध गीतको के प्रकार कहे हैं वहाँ भी अभिनवगुप्त ने वद्धमानादि शुद्ध गीतको को दृष्टफल-प्रद बताया है और ध्रुवागान को दृष्ट-फल-प्रद । भरत के परवर्ती काल में शुद्ध गीतक मार्ग का अग्र माने गये और ध्रुवागान के आधार पर देशी प्रबन्धों का विकास हुआ । इस प्रकरण में भी मार्ग और देशी के बीज नाट्यशास्त्र में मिल ही जाते हैं ।

२—गीत-प्रबन्ध प्रकरण में—

रञ्जकं स्वरसदर्थं गीतमित्यभिधीयते ।

गान्धर्वं गानमित्यस्य भेदद्वयमुदीरितम् ॥१॥

अनादिसम्प्रदायं यद्गान्धर्वं सप्रयुज्यते ।

नियतं श्रेयसो हेतुस्तद्गान्धर्वं जगुर्बुधा ॥२॥

यत्तु वाग्येकारेण रचितं लक्षणान्वितम् ।

देशीरागादिषु प्रोक्तं तद्गानं जनरञ्जनम् ॥३॥

(सगीतरत्नाकर ४/१-३)

३—राग-प्रकरण में—

देशीत्व नाम कामचारप्रवर्तितत्वम् ।

तदत्र मार्गरागेषु नियमं यः पुरोदितः ।

स देशीरागभाषादावन्यथापि ववचिद् भवेत् ॥

(वही, २/२/२ पर कल्लिनाथ की टीका)

४—नृत्य-प्रकरण में—

नाट्यं मार्गञ्च देशीयमुत्तमं मध्यमं तथा

अधमं क्रमतो ज्ञेयं नृत्यत्रितयमुत्तमम् ॥२८६॥

नृते त्वत्प्रत्यये नृत्यशब्द कम विवक्षया ।
 भावोपसर्जनो यत्र रसो मुख्य प्रकाशते ॥४४५॥
 तन्नाट्यपूर्वकं नृत्य मार्गनृत्य तदुच्यते ।
 रसोपसर्जनोभूतो यत्र भाव प्रकाशते ॥४४६॥
 मार्गो भावाभिचस्तस्मान्मृग्यतेऽत्र रसो पत ।
 नाट्यमार्गोपाधिभिन्न द्विवा नृत्यमुदीरितम् ॥४४७॥
 नृत्य क्तप्रत्यये रूप देशीनृत्तमिहोदिनम् ॥४४८॥
 तत्र प्रत्ययकार्यं मार्गं देशीति का भिदा ।
 उच्यतेऽत्र तद्वयेऽपि यो यत्र विनियुज्यते ।
 विवक्षावशतो भूते स तमर्थमिति स्थितम् ॥४४९॥
 परञ्जत्ये समानेऽपि लोके पश्ये तदीरितम् ।
 विवक्षा चात्र शोभाया हस्ते हस्तैकदेशवत् ॥४५०॥
 नृत्ये नृत्यैकदेशेऽपि नृत्यशब्दाद् द्वयोर्ह ॥४५१॥

(सगीतराज, नृत्यरत्नकाश, उल्लास १, परीक्षण १)

ऊपर द्वितीय उद्धरण में 'गान्धर्व' को मार्ग का पर्यायवाची मान कर उसे अपौरुषेय कहा गया है, और 'गान' को देशी का पर्यायवाची मान कर उसका पौरुषेयत्व बताया गया है। गीत-प्रबन्धक के प्रकरण में माग-देशी की यह विभाजक रेखा उचित भी है। तीसरा उद्धरण राग के प्रसंग का है। इस में माग से नवद्वय ग्राम-रागो में नियमों की अपरिवर्तनीयता कही गई है। यहाँ यह भी उल्लेखनीय है कि ग्रामरागों का नाट्य के प्रसंग में ही प्रयोग विहित है, किन्तु देशी रागों का प्रयोग नाट्य से स्वतन्त्र कहा गया है। चौथा उद्धरण नृत्य-सम्बन्धी है, और उस पर विशेष विचार अपेक्षित है।

नृत्य का मार्ग के साथ एव नृत्त का देशी के साथ सम्बन्ध जोड़ा गया है। नाट्य को इन दोनों के ऊपर सर्वोच्च स्थान दिया गया है। इस स्तर निर्धारण का आधार है—नाट्य में रस की मुख्यता एव नृत्य में भाव की मुख्यता के साथ-साथ रस का मार्गण अथवा अन्वेषण। नृत्त को देशी क्यों कहा है, इस की कोई स्पष्टता नहीं दी गई है, किन्तु उस में ताल लयाश्रित गानविशेष मात्र और अभिनय का अभाव बताया गया है। इसीलिये उसमें रस और भाव दोनों की अपेक्षा छोड़ कर केवल ताल, लय का ही प्राधान्य रखा जाता है। यथा—

नाट्यशब्दो रसे मुख्यो रसामिव्यक्तिकारणम् ।
 चतुर्धाभिनयोपेत लक्षणावृत्तितो बुधं ॥१७॥
 आङ्गिकाभिनयैरेव भावानेव व्यनक्ति यत् ।
 तन्नृत्य मार्गशब्देन प्रसिद्ध नृत्यवेदिनाम् ॥२६॥
 मात्रविक्षेपमात्र तु सर्वाभिनयवर्जितम् ।
 आङ्गिकोक्तप्रकारेण नृत्त नृत्तविदो विदुः ॥२७॥

(सगीतरत्नाकरनृत्याध्याय)

अन्यद्भावाश्रय नृत्य, नृत्त ताललयाश्रयम् ।

आद्य पदार्थाभिनयो मार्गो, देशी तथाऽपरम् ॥ (दशरूपक १ । ६)

अभिनयरहित एव केवल ताललयाश्रित होने के कारण नृत्त को तृतीय श्रेणी में स्थान दिया गया है, और इस निम्न कक्षा के कारण ही उसे देशी कहा है। आदिम जातियों के नाचने में आज भी केवल ताल लयाश्रित गान-विक्षेप का दर्शन होता है। नाट्य में रस मुख्य होने के कारण आंगिक, वाचिक, सात्त्विक और आहार्य चारों प्रकार के अभिनय का उस में स्थान होता है। नृत्य में केवल आंगिक अभिनय से ही भावाभिव्यक्ति की जाती है और रस उतने स्पष्ट रूप से अभिव्यक्त नहीं हो पाता जितना कि नाट्य में। इसीलिये उस में रस का मार्गण कहा गया है। नृत्त में तो अभिनय का कोई स्थान ही नहीं है, इसलिये वह देशी है।

नृत्य के रस प्रसंग में मार्ग और देशी का अर्थ आपातत सामान्य अर्थ से कुछ भिन्न दिखाई देता है, क्योंकि न तो यहाँ नियमों की कठोरता अथवा शिथिलता से अभिप्राय है, न अपौरुषेय और पौरुषेय का भेद है, न दृष्टा-दृष्ट-फल का विचार है और न ही निश्चेय अथवा जनरजन के प्रयोजन के प्रति लक्ष्य हैं। किन्तु यदि गम्भीरता से विचार किया जाय तो यह समझा जा सकता है कि रस की अलौकिकता के कारण उमका मार्गण नृत्य के मार्गत्व का प्रयोजक है और उस मार्गण के अभाव में केवल लौकिक मनोरजन नृत्त के देशीत्व का प्रयोजक है।

नाट्य को मार्ग से भी ऊपर रखा गया है। इसका आधार अवश्य विचारणीय है। अभिनव भुक्त ने जैसे साम से गान्धर्व और गान्धर्व से गान की उत्पत्ति बताई है तद्वत् नाट्य को साम के, नृत्य को गान्धर्व के और नृत्त को गान के समानान्तर समझा जा सकता है। सामगायन में सामरस्य की पूर्ण उपलब्धि रहने के कारण उसमें मार्गण व्यापार का कोई स्थान नहीं हो सकता। उससे एक स्तर नीचे उतर कर गान्धर्व अथवा मार्ग का अस्तित्व है, एव उससे भी निम्न स्तर देशी का है।

मार्ग में अन्वेषण किस तत्त्व का है ? इस प्रसंग में याज्ञवल्क्य-स्मृति के निम्नोद्धृत अंश और उन की टीका मननीय है।

अनन्यविषय कृत्वा मनोबुद्धिस्मृतीन्द्रियम् ।

ध्येय आत्मा स्थितो योऽसौ हृदये दीपवत् प्रभु ॥

यस्य पुनरस्मिन् सवितर्को समाधौ निरालम्बनया बहिर्मुखान्वासतिरस्कारेण चित्तवृत्तिनाभिरमते तस्य शब्दब्रह्मोपासनेन ब्रह्मज्ञानाभ्यासात् परब्रह्माधिगमोपायमाह—

यथावधानेन पठन् साम गायत्यविस्वरम् ।

सावधानस्तथाभ्यासात् पर ब्रह्माधिगच्छति ॥

ब्रह्मज्ञानाभ्यासोपायविशेषमाह—

अपरान्तकमुल्लोप्य मद्रक प्रकरी तथा ।

अवेष्टुक तु रोचिन्दमुनर गीतकानि तु ॥

ऋग्गाथा पाण्डिका दक्षविहिता ब्रह्मगीतिका ।

गायन्तेतत्तदभ्यास कारणाभ्योक्ष सज्जितम् ॥

अपरास्तिकादयो भरतशास्त्रीकगीत प्रकार विशेषा ब्रह्मज्ञानाभ्यासहेतुर्ज्ञेया । एतेषु गीयमानेषु नादस्य यत् उदयो यत्र च लयस्तदवगन्तव्यम् । तदेव ब्रह्म, ततश्च तज्ज्ञा नाभ्यासाय ते गेया इति युज्यते वक्तुम् । अपि च,

वीणावादनतत्त्वज्ञ श्रुतिजातिविशारद ।
तालज्ञप्रयासेन मोक्षमार्गं निगच्छति ॥

तत्त्वतो यो वेत्ति सोऽनायासेन मोक्षमार्गं मोक्षोपायभूतमनस एकाग्र्यब्रह्माज्ञाहेतु निगच्छति । यस्तु वीणादिनादानां यत् उदयो यत्र च लयस्तन्मान्तरैभ्यः विविक्ततया न सम्यग्वेत्ति त प्रत्याह—

गीतज्ञो यदि योगेन नाप्नोति परम पदम् ।
रुद्रस्यानुचरो भूत्वा तेनैव सह मोदते ॥

(याज्ञवल्क्यस्मृति, अध्याय ३, प्रकरण ४, श्लो ११०-१५ एवं अपरादित्य विरचिता अपराकांपरा टीका)

ऊपर उद्धृत वचनों का सारांश इस प्रकार है — (१) जो व्यक्ति बाह्य आलम्बन के अभाव में चित्त को समाधि में स्थिर नहीं कर पाते, उनके लिए सामगान का विधान है, क्योंकि उसमें परम अवधानयुक्त गायन से परब्रह्म की प्राप्ति हो सकती है । (२) सामगान के ही समकक्ष एक अन्य अभ्यास है और वह है अपरान्तक, उल्लेख्यक आदि गीतों का गायन । स्मरणीय है कि यही भरतोक्त शुद्ध गीतक है + । (३) साम अथवा गीतको के गायन में अन्वेषण का विषय यही है कि नाद का उदय कहाँ से होता है और लय कहाँ होता है यह उल्लेख बहुत महत्वपूर्ण है । नाद का उदय और लय दोनों ही का आधार ब्रह्म है, इसलिये वही मार्ग के अन्वेषण का विषय है । इस पर विशेष विचार अपेक्षित हैं । (४) यदि नाद के उदय और लय के आधार को तत्त्वतः जाने बिना साम अथवा (देवस्तुतिपरक) गीतक का गान किया जाता है तो प्रयोक्ता परम पद को प्राप्त नहीं होता, अपितु रुद्र का अनुचर बन कर उसी के साथ हर्ष को प्राप्त होता है । याज्ञवल्क्य की इसी उक्ति को अभिनवगुप्त ने नाट्य शास्त्र २८।११ की टीका में यह कह कर उद्धृत किया है कि योग रूप अवधान गीतक के गायन में आवश्यक अथवा उपयोगी नहीं होता । × याज्ञवल्क्य और अभिनवगुप्त का ऐसा अभिप्राय जान पड़ता है कि परमपद-प्राप्ति के लिये गायन के साथ योग-रूप अवधान अनिवार्य है, किन्तु देवता-परितोष उसके बिना भी हो सकता है । देवतापरितोष से यहाँ संभवतः साम अथवा गीतक के गायन के वस्तुगत धर्म के अनुसार होने वाला अदृष्ट फल ही अभिप्रेत है । कहना न होगा कि इस अदृष्ट फल की सिद्धि के लिये भी प्रयोक्ता में तदनुकूल वासना रहना अनिवार्य है ।

नाद का उदय और लय कहाँ है इस सम्बन्ध में आधुनिक ध्वनिविज्ञान की जो स्थापनाएँ हैं उनमें तीन न्यूनताएँ दिखाई देती हैं । १—ध्वनि के ग्राहक के विषय में । यह माना जाता है कि मनुष्य के कान की

+ यहाँ साम से गीतको को पृथक् कहा गया है, किन्तु बाद में चल कर साम भी गीतको का ही एक भेदमात्र रह गया । (दृष्टव्य संगीतरत्नाकर, संगीतराज आदि में निरूपित १४ गीतक भेद ।)

× अवधान योगरूप तच्चात्र नोपयोगि । परिवर्तकेऽनन्दे—पूवरङ्गे, तत्र हि देवतापरितोषादेव सिद्धि । तदेतदुक्तम्—“गीत ज्ञो यदि ” इत्यादि ।

स्रवणशक्ति मर्यादित है, आन्दोलनों की कुछ न्यूनतम और अधिकतम सीमा के भीतर ही मनुष्य का श्रोत्र काम करता है। इस मर्यादा के बाहर असीम क्षेत्र है किन्तु वह मनुष्य के लिये अगम माना जाता है। २-वाहक माध्यम के सम्बन्ध में। ध्वनिविज्ञान द्वारा प्रतिपाद्य ध्वनि पृथ्वी (Solid) जल (Liquid) अथवा वायु (gas) के माध्यम के बिना चल नहीं सकती। वाहनहीन आन्दोलन अव्यवहार्य नहीं होता और वाहन हीनता शून्य (Vacuum) में ही हो सकती है। भारतीय दर्शन के अनुसार संपूर्ण शून्यता असंभव है क्योंकि तथाकथित शून्यता में भी शक्ति का बहुत प्रबल और सूक्ष्म रूप निहित रहता है। हमारे दर्शन में आकाश अथवा व्योम 'शून्य' में ही रहता है। वह सूक्ष्मतम भूत है जो सारे विश्व में व्याप्त है तथा जो Solid, Liquid तथा Gas से भी सूक्ष्म है। ३-ध्वनि का लय कहाँ होता है इस का कोई उत्तर ध्वनि विज्ञान के पास नहीं है। विज्ञान अधिक से अधिक यही कह सकता है कि ध्वनि की शक्ति (energy) किसी अन्य शक्ति में परिवर्तित हो गई, किन्तु वह परिवर्तन कैसे कब और किस रूप में होता है इन प्रश्नों का कोई उत्तर विज्ञान के पास नहीं है। भारतीय दर्शन के अनुसार ध्वनि का उदय और लय आकाश या व्योम में ही है, और उसी में सब ध्वनियाँ अमर रूप में सगृहीत रहती हैं। इसी सूक्ष्म व्योम के अनुसन्धान से परब्रह्म की प्राप्ति की सुगमता ही माग संगीत का आधार है। इस अनुसन्धान के लिये नाद का माध्यम सर्वाधिक सुलभ माना गया है। इसी लिये संगीत को नादयोग कहा गया है। किन्तु इस अनुसन्धान के अभाव में संगीत साधना एक लौकिक कर्म मात्र है। इस नादअनुसन्धान के प्रसंग में निम्नलिखित उद्धरण विशेष उपयोगी होगा।

“हमारे समस्त नादोच्चारण का कोई एक आधार अवश्य है, और वह है ब्रह्माकाश में ज्ञानमय पुरुष मूल स्पन्द। यह मूल स्पन्द अपने को नाद अथवा ध्वनि के रूप में व्यक्त कर रहा है। अवश्य ही यह ध्वनि साधारण अव्यवहार्य ध्वनि नहीं है। यह ध्वनि रूपा सुर-ध्रुवी ध्रुवा व सनातनी है। ‘तद विष्णो परम पदम्’—यह है इस ध्वनि का पराभाव। ब्रह्मलोक में जो कुण्डाहीन दिव्य अनुभूति है, वह है पश्यन्ती भावा हर के जटा जाल में अबगु ठित होने पर मध्यमा और अन्त में भगीरथ के शङ्ख-निनाद से गौमुख से निष्सृता होने पर वैखरी होती है। हमारा सब वाग्व्यवहार रस ध्रुव धारा के वक्ष स्थल पर वीक्षित उठ कर पुन उसी में लीन हो जाता है, इसलिये साधक को मूल-स्पन्द रूपा उस ध्वनि-सुरध्रुवी ध्रुवा का सन्धान करना होता है।”

(स्वामी प्रत्यगात्मानन्द सरस्वती कृत जपसूत्रम्, भाग २, परिशिष्ट, श्लोक ४-१०)

देशों का सम्बन्ध वैखरी से ही है। किन्तु मार्ग में मध्यमा पश्यन्ती और परा का क्रमशः अनुसन्धान आवश्यक है। इस प्रसंग में एक भ्रान्त धारणा का निराकरण आवश्यक है। कुछ लोगों का यह विचार है कि मार्ग संगीत का माध्यम अनाहत नाद है। किन्तु वास्तव में मार्ग उसी संगीत की सज्ञा है जो इन्द्रियजन्य व्यापार के स्तर पर आहत नाद को आलम्बन बना कर निश्चेयस् प्राप्ति में समर्थ होता है। यदि ऐसा न होता तो तो संगीत शास्त्र के अन्तर्गत उसका वर्णन ही न हो पाता। फिर तो वह अनाहत नाद की भाँति केवल योग शास्त्र का ही विषय रह जाता।

उपसंहार में कुछ विषयों का संकेत-मात्र प्रस्तुत किया जाता है क्योंकि स्थानाभाव से उनका प्रतिपादन नहीं किया जा सका है।

(१) माग संगीत के अन्तर्गत ग्राम-राग, मार्ग-ताल और शुद्ध गीतक—इन विषयों का जो भी निरूपण शास्त्र-ग्रन्थों में मिलता है, उससे यह स्पष्ट है कि ३० अथवा ३२ ग्रामराग ५ मागताल और १४ शुद्धगीतक—इन की सख्या यथवा लक्षण में कहीं कोई परिवर्तन नहीं पाया जाता। देशी रागों, तालों, और प्रबन्धों के भेदों की सख्या इन से कहीं अधिक है और उसमें बहुत कुछ न्यूनाधिकता देश-काल-क्रम से पायी जाती है। मार्ग की इस अपरिवर्तनीयता की पृष्ठभूमि में दशनशास्त्र तथा आध्यात्मिक साधना के कौन से गूढ़ तत्त्व हैं, यह अनुसन्धान का विषय है।

(२) मध्ययुग में माग-देशों के विभाजन की जो उपक्षा अथवा लोप हुआ, तदनुसार देशी का ही वर्णन ग्रन्थों में मिलता रहा ऐसा मानने में कोई बाधा नहीं है। माग का यह लोप अलौकिक प्रयोजन की दृष्टि से समझा जाय अथवा नियमों की कठोरता की दृष्टि से देखा जाय ? सम्भव दोनों दृष्टियों का यथायोग्य स्थान देना उचित होगा, अर्थात् यह भी सत्य है कि उन ग्रन्थों में वर्णित संगीत लौकिक प्रयोजन मात्र का साधक है, और साथ ही यह भी सत्य है कि वह संगीत प्रदेश-विशेष और काल-विशेष द्वारा सीमित है, यानी लक्ष्य-प्रधान है। माग को जो लक्षणप्रधान कहा गया है उसका अभिप्राय यही है कि वह सार्वभौम और सार्वकालिक है।

(३) आधुनिक शास्त्रीय संगीत को मार्ग समझा जाय या देशी ? प्रयोजन की दृष्टि से तो इसे केवल देशी ही कहा जा सकता है, हा, नियमों के बन्धन की दृष्टि से इसे माग भी समझ सकते हैं। किन्तु वहाँ भी जिस अंश तक पुरानों अथवा प्रादेशिक परम्पराओं के भेद से नियमों में भेद पाया जाता है वहां तक उसके मागत्व की हानि ही है। नि श्रेयस् साधन की योग्यता का मुख्य आधार तो प्रयोक्ता की अपनी मनोभूमिका है। अपेक्षित मनोभूमिका यदि किसी साधक के पास हो तो आज भी संगीत का मार्गत्व सिद्ध हो ही सकता है। इतना प्रबन्ध है कि विशेष अनुसन्धान के बिना, परम्परागत संगीत शास्त्र में से, नि श्रेयस् साधक संगीत की अध्यात्मशास्त्रीय व्याख्या प्राप्त करना असम्भव सा है। जिस प्रकार अन्य प्राध्यात्मिक साधनाओं के शास्त्र हैं, जिनमें साधक की क्रमशः उत्पत्ति का, पत्र की बाधाओं का तथा बाधाओं से निराकरण के उपाय का निरूपण मिलता है वैसे कुछ आज संगीतशास्त्र में दिखाई नहीं देता। इसलिये ऐसा लगता है कि संगीत साधना को चित्त की एकाग्रता का सुलभ और सुगम उपाय जान कर ही इसे नि श्रेयस् जनक कह दिया गया है, और यह मान लिया गया है कि उसके साथ-साथ नाद योग अथवा भक्ति की साधना अनिवार्य रूप से रहेगी ही। संगीत के साधक सन्तजनों अथवा भक्ति रसिकों के चरित से भी यही निष्कर्ष निकलता है।

आमेर-जयपुर के शासक सूर्य वंशी कछावाह हैं, जिनका सवन्ध भगवान श्रीराम के पुत्र कुश के साथ जोड़ा जाता है। इतिहास में इन्हें “कच्छपघात” के नाम से भी लिखा है। स० १०८८ के एक शिलालेख से, जो देवकुण्ड नामक स्थान पर मिला था, विदित होता है कि १७७ ई० (संवत् १०३४) में वहाँ पर ‘वज्रदामव’ नामक एक प्रतापी राजा राज्य करता था। इसने कसौज के राजा विजयपाल परिवार पर विजय प्राप्त कर ग्वालियर राज्य को अपने अधिकार में कर लिया था। वज्रदामव के पुत्र का नाम मङ्गलराज था। श्री मङ्गलराज के छोटे पुत्र सुमित्र और उनके क्रमशः मधु ब्रह्म, कहान, देवानीक ईश्वरीसिंह (ईशदेव) तथा सोढदेव हुए। महाराज सोढदेव ही प्रथम व्यक्ति हैं जिन्होंने लूटाड प्रदेश पर अपना अधिकार किया था।

इस कच्छवंशीय शासकी की वशावली के मूल पुरुष है—महाराज ईशदेव। ये ग्वालियर के शासक थे जिसे तत्कालीन इतिहास में ‘गोपात्रि’ कहते हैं। इस पर उनके भगिनी पुत्र—श्री जयसिंह तवर का शासन हो गया था, जिसके सवन्ध में अनेक मतभेद हैं। प्राचीन रिकार्ड से यही सिद्ध है कि महाराज सोढदेव को अपने पिता का राज्य नहीं मिला। इन्होंने करौली की तरफ अमेठी नामक स्थान पर शासन किया था। उनके पुत्र का नाम ‘दूलहराय’ था। इनका विवाह मोरा के राजा रालणसी (रालणसिंह) चौहान की पुत्री ‘सुजानकुवरी’ के साथ सम्पन्न हुआ था। इनकी सहायता से ही श्री दूलहराय ने ‘दोसा’ (दोसा) पर अधिकार किया और वहाँ के शासक मीर्छों एवं वज्रगुजरी को युद्ध में परास्त किया। इनको ‘दुल्हा’ भी कहते थे और इसी को अंग्रेजी में लिखने की भ्रान्ति से राजस्थान के इतिहासकार कर्नल जेम्स टाड ने इन्हें ‘ढोला’ के रूप में प्रस्तुत किया है। इन्होंने ‘जमवाय माता’ का मन्दिर बनाया था, जब ‘माची’ पर विजय प्राप्त की थी। यह मन्दिर माची से ३ कोस पर आज भी विद्यमान है। इनके पुत्र का नाम काकिल जी था, जिन्होंने आमेर बसाया था—‘काकिल जी आमेर बसायो’—(मुहता नैणसी रो रूयात जयपुर आग)। तभी से सवाई जयसिंह द्वितीय तक आमेर इन कछावाहों की राजधानी रही। श्री जयसिंह ने जयपुर बसाकर राजधानी में परिवर्तन किया था।

जयपुर के कछावाहों की वशावली बहुत विस्तृत है, उसकी यहाँ आवश्यकता भी नहीं। जिस काव्य का विवेचन कर रहे हैं, उसमें यह वशावली उपलब्ध है, इससे साहित्यिक प्रमाण भी उपलब्ध हो जाता है। जैसाकि इसका नाम है, श्री पृथ्वीराज १८वीं पीढ़ी में हुए थे। यह इतिहास से प्रमाणित तथ्य है।

एशियाटिक सोसायटी, कलकत्ता में सङ्गृहीत हस्तलिखित ग्रन्थों में इतिहास विषयक एक ग्रन्थ आमेर-जयपुर के शासकी से संबद्ध भी है। इसका नाम ‘पृथ्वीराज-विजय’ है। यह क्रमांक १०४३४ पर उपलब्ध है। प्रकाशित सूचीपत्र में इसकी विगत इस प्रकार है—

Substance—Country made Paper

Size—5 × 9 inches

Folio—12 (Marked by M M Harprasad Shastri, vice President of Asiatic Society, Calcutta)

Lines—9 to 12 in a page

Character—Modern Nagar

Appearance—Solid, written lengthwise & on the one side The former owner of the manuscript thought the 7th leaf to be the first on which he wrote—

“गोकुलप्रभादस्येद पुस्तक पृथ्वीराज विजय खण्डित् १२ पत्राणि ।”

इस ग्रन्थ में ६२४ वें पद्य से ७७६ पद्य तक उपलब्ध हैं। इनमें आमेर के कछवाह शासको का इतिहास है। इतिहास के आधार पर हम इसकी आलोचना प्रस्तुत करते हैं। ग्रन्थ के नाम का औचित्य विचारणीय है। लेखक का नाम कहीं भी नहीं आया है। इसे ऐतिहासिक महाकाव्य न कहकर केवल काव्य की ही सजा देंगे। जो १२ पत्र उपलब्ध हैं, वे अपने में पूर्ण हैं। कहीं कहीं पर अशुद्ध अवश्य हैं और दुर्भाव्य भी। उपलब्ध १५६ पद्यों में २० शासको का वर्णन है।

इस ग्रन्थ का प्रथम श्लोक (उपलब्ध ६२४ वा इस प्रकार है—

“स श्रीमानुपग्रह्य हर्षदकृति स्तत्पारिवर्हं ततो
विस्मेरीकृत सर्वलोकनिबहो रम्यैरनेकैर्पुंर्णं ॥
श्रीदामादिभिराविधाय विधिवद् नैवाहिका स्नात् विधीन
स्तेनैनु व्रजता सम कतिपयै प्रत्याययौ पद्धतिम्” ॥६२४॥

यह महाराज सोढदेव का वर्णन है। महाराज सोढदेव ने यावत् कुल की राजकुमारी से विवाह किया था, जिसके गर्भ से ‘द्वलहराय’ उत्पन्न हुए थे। (जयपुर का इतिहास—प० हनुमान शर्मा चौमू—पृष्ठ, १३—१४) जैसाकि हम विवेचन कर चुके हैं, इनके पिता का नाम महाराज ईशदेव था। इनका देहावसान सवत् १०२३ में हुआ था। इस पद्य में उल्लेख न होने पर भी यह कहा जा सकता है कि यह पद्य महाराज सोढदेव से सबद्ध है, क्योंकि इसके बाद इनके पुत्र द्वलहराय की उत्पत्ति वर्णित है।

इन्हीं सोढदेव के विषय में कुछ पद्य हैं, जिनमें इनके विवाह तथा शृङ्गार का विवेचन है। इनके विवाह से इनकी माता बहुत प्रसन्न हुई थी।
पद्य हैं—

“श्रीमात् नीतिविशारदो विदमित प्रोन्नद्ध दस्युव्रजो
भूपालेन्द्र विभाविताखिलविधिर्वाग्भी विदिम्यत्खल ॥
कन्दर्पाति मनोहरो नववधूहद्वारि जहृत्करो
राजा रञ्जित सर्वलोक निबहो माधुवितेने मुदय्” ॥४२६॥

इसके पश्चात् दो पद्य श्रुतिगारिक है जिसमें नववधू का सज्जित होकर अपने वीर पति के पास आना तथा पति का उसके साथ विलास वर्णित है। रानी गर्भवती होती है तथा पुत्रसन्तानि क्रियायें यथाविधि सम्पन्न की जाती हैं। श्री दूलहराय का जन्म होता है—

“दानप्रीत मही राभिहितगा रागाग्नि शर्माश्रया
देवी दर्शन लस्यमान महिमा देव्या विजज्ञे सुत ।
भूपालस्य शुभास्यया ग्रहवरैरावेद्य मानोदये
लग्ने लग्नपती बलीयसि पिता प्रावेद्यत दूल्लहम्” ॥६३१॥

क्रमशः बाल्यकाल व किशोरावस्था को पार कर दूलहराय युवक बने। तरुणावस्था में उनकी प्रामादशनीय थी। विवाह संस्कार सम्पन्न हुआ। जैसाकि इतिहासों में लिखा है—श्री दूलहराय ने एक ही विवाह किया था। वह भी मोरा के चौहान राजर्णसिंह की पुत्री सुजान कुबरी के साथ। चौहान राजर्णसिंह का सा (छोसा) पर प्राधा अधिकार था। इन्होंने इसे दूलहराय को दहेज में दे दिया था और कुछ सैनिक सहायता भी दी थी, जिसकी सहायता से दूलहराय ने मोरों व वज्रगूजरों को परास्त कर सम्पूर्ण दोसा अपने अधिकार में कर लिया था। ठूठाड प्रदेश में इन कछवाहों का यह प्रथम स्थान था। इसे ही उन्होंने राजधानी बनाया था।

“वीर श्रीरुचिराश्रितो गुणगणैरुज्जुम्भमाणो बलै
निष्पन्न वैरिजनात् गजानिव बली पचाननो हेतिमान् ।
राजेन्द्र प्रति नन्दितेन गुरुणा राजन्यकन्या शुभा
चन्द्रास्या प्रतिलम्बितोषिशु शुभे चन्द्रो यथा, रोहिणीम्” ॥६३५॥
“जित्वा सत्वर जित्वरो रिपुजनान् छोसा चलस्थायिनो
रम्य स्थानमवेक्ष्य स क्षितिपजावस्तु समीहा दधौ ॥
ग्राह्य स्वजनान् स्वक च जनक तद् गोपनाय प्रभु
तथैवोध्य निजोजिसाधु विजयी प्रत्ययिना निर्ययो” ॥६३६॥

इसको जीतने पर श्री दूलहराय ने ‘माची’ पर अधिकार किया। “हितैपी” (जयपुर अक) में ‘जयपुर के राजवंश’ का वर्णन करते हुए—प० श्री हनुमान शर्मा (चोमू) ने लिखा है—

“अपने पिता की आज्ञानुसार श्री दूलहरायजी ने सर्वप्रथम ‘माची’ के मोरों पर चढ़ाई की, जिसमें वे असफल रहे। उस फनह का मोरों ने एक जलसा किया। सब मोरों मदिरा पीकर जब मस्त हो रहे थे तब इन्होंने पुन धावा किया और उन्हें मार भगाया, तथा उनके राज्य पर अधिकार स्थापित कर लिया। इस विजय के उपलक्ष में दूलहराय ने माची से तीन कोस पर एक देवी का मन्दिर बनवाया जो जमवायमाता के नाम से आद्यावधि वर्तमान है।” (पृ० ५१)

कुछ पद्यों में युद्ध का वर्णन किया गया है—

“सेन्य शत्रुविभीषण गजरथ व्यूहेहंया रोहिभि
वीरभूरिपदाति वगं शतकैर्येसरैर्दुर्जयम् ॥

आदायाभि जगाम धाम अपर विभ्रत्स धीरोत्तमो
माची नामपुरी परैरविजिता जेतु जनेशात्मज" ॥६३७॥

×

×

×

×

"आरूह्योरुजव महाश्वममितो वीरैर्गनेकैर्वृतो
भिन्दन्नापततोसिपाणि रहितान् वीरानिभारोहिण ।
कुम्भे दन्तयुगे च बाजिचरणानुर्ध्वरिमाना दधत्
बाहस्याणु जघान वारिणि गजो दीर्घास्त्ररङ्गानिव" ॥६४२॥

×

×

×

×

"एव गर्जति सिहराजतनये सिंहायमाने पर
धर्मं सयुवति व्यतीतमुकृता हित्वा रण निवृणा ।
द्राक्सर्वेपि तिरोदधुनिजबलै रुद्रातन्वन्तीभि ये
साम्भोभूय रणागणस्यविजयी रेजे सहायोऽपि स" ॥६४६॥

युद्ध में विजय प्राप्त कर भगवती की स्तुति करते हैं । इसमें भगवती की गुणमहिमा वर्णित है—

"या भीतेन विरचिना परिणुता हन्तु मधु कंटमम्
विप्र्यु वोधयितु च नेत्रयुगलादाविर्बभूवाचिकम् ।
तस्यैपा विजयप्रदा निजपद ससेदुपोऽधीश्वरी
पामान्त शरण रणाङ्गणगतानागत्य लोकाम्बिका" ॥६५२॥

अन्तिम पद्य है—

"या सर्वाशयवेदिनी गुणमयी वेदैरशेषैर्नुता
चिद्रूपा च परावरान्तरचरी चित्तादि सचारिणी ।
सा माता जगता मतिर्मतिमता मा तिम्रहेति क्षत ।
चक्षुर्गोचरतामुपेत्य सदया पातात्पतन्त शिवा ॥६६०॥

स्तुति से प्रसन्न होकर भगवती ने दर्शन दिये । राजा सोहदेव के पुत्र दुलहराय को बालक के रूप में सवोधन करती हुई उसने राजा की प्रशंसा की और उसे आशीर्वाद प्रदान किया—

"एव दुर्गतिहारिणी रणगते दुर्गा प्रणम्यावनी
पितृसत्ययुलिकास्ति तत्सामयुगे व्यादीयमानवृणे । (?)
तस्मिन् वीरवरे विमुह्यति महो विध्वंसितध्वान्तिका
अक्तत्राणमहाव्रतासकरुणा प्रादुर्बभूवाम्बिका ॥६६१॥"

+

+

"मापत्तो विबुहोऽपि तप्तहृदय प्रोदप्रतापावली
वेलेव प्रतिरोद्धमम्बुधि चलत्कल्लोक भालामहम् ।

वर्ते सप्रति सन्निधौ तव जवा देताजयश्रीरिव
श्रीमानेधिसमेधिताखिलवालो 'काले' ति सा त जगौ ॥"
पीयूपायितमेत देव वचने तस्या निपीयोत्थित
प्रोत्थाय प्रणनाम वर्णित गुण विश्वाम्बिकाया वुर्ध्वं ॥
श्रीमत्या चरणाम्बुजद्वयमिद भाग्य ममाहो महन्
मन्दर्येति विभावयन् दृढमति श्रीसोढदेवात्मज ॥६६३॥"

×

×

×

"प्रीतास्मि त्वयि निर्भयेन मनसा दुहुद्वलें भीपण
पाथोवि तरसा विलोलितवति श्रीकोलविष्णावित्र ॥
क्षात्रविक्षतविग्रहे प्यजहति त्रेय स्वधर्मं पर
रक्तलाव सुतोवितस्वकगुणा शृण्वेहि कोदन्तकम् ॥६६६॥"

उसी समय भगवान् नारद दिखाई दिये । राजा ने उन्हें देखकर प्रणाम किया । श्रीनारद मुनि ने भी भगवती के अर्चना के लिए ही उपदेश दिया—

"दैवादेवतदैवदेवपथगो दृगोचरो नारदो
वीणापाणिखदाननोक्तमृगो वेगोन्वममहीतिग ।
दृष्टो हृष्टतनूरुहेण सहसा वेधो भूवाभ्यर्थितो
लब्धार्थी कृतजात दर्शन जनो नत्वा मिनित्ये भुवम् ॥६७०॥

मुनि नारद ने उपदेश दिया—

"शक्ति सर्वविधायिनी भजविभो! भक्तप्रिया शक्नये
भूतमतिरमातुरन्तिशमिनी विभ्राजिनी जस्मिनाम् ।
सा शीघ्र मनसा धृनाश्रिकमला विध्यच्युतेशाचिता
चिन्ता सन्ततिमोचिनी भगवती कर्त्तृ हतेमीक्षितम् ॥७२॥"

राजा ब्रह्महाराय ने पुन भगवती की आराधना प्रारम्भ की । सन्तुष्ट होकर भगवती ने उसे दर्शन ही नहीं दिये, अनेक वरदान भी दिये । राजा ने उसका मन्दिर बनवाकर वहाँ स्थापित कर दिया । यह मन्दिर "जमुवायमाता" के नाम से प्रसिद्ध है, जो माची से ३ कोस दूर है । रामगढ के बन्ध से कुछ दूर, अनुमानत २ मील नीचे 'जमुवा रामगढ' नामक ग्राम है, वही देवी का प्राचीन मन्दिर है ।

"श्रीभिर्मिश्रित भेनमाश्रुतवचा माता कृतानुग्रहा
गुह्यानुग्रहणोचिता धियमथ प्रागल्भ्य गर्भा मुदा ।
दिव्या च प्रतिभा दधानमधिका विक्रातता कुर्वती
भूयोवाचमिमायुवाच रुचिरा त सर्वं लोकेश्वरी ॥६७६॥"

×

×

×

‘याहि त्व विजहीहि सशयहता चिन्ता सुचिन्तामणी
चिन्तान्तनिहिते हिते पदयुगे याम्यहिते मामके ।
साह पूर्विक मापतन्ति सहसा सचिन्तितार्थालयो
यर्थार्था विलयो पय सुनिगतो नश्यन्ति सर्वेऽरय ॥२१॥’

×

×

×

‘तत्सर्वं सतिशम्य रभ्य सुयमे देवी स्वनामाङ्किता ।
सद्यो जाम्बावती निवेश्य भवने हृद्याकृति कल्पिते ।
देवी वागमृतस्तुतिग्रहं वृहत्स्फूर्तिप्रभावोदयो
धुर्यो निधुं तसशयोधृतजयो धीयोगिनामुद्ययौ ॥२४॥’

प० श्री हनुमान शर्मा ने अपने जयपुर के इतिहास में महाराज दूलहराय का परिचय देते हुए लिखा है—

(१) ‘वशावलिओं में लिखा है कि माँची की पहली लड़ाई में दूलहरायजी मूर्च्छित हो गये थे । तब बहा की ‘बुढवाय’ माता ने सपने में कहा कि “डरो मत, दुवारा चढाई करो । मरी हुई सेना सजीव हो जायगी और तुम जीतोगे ।’ यह सुनकर दूलैराय चैतन्य हुए और दारू पीये हुये मीणों को मारकर माँची में अधिकार किया ।” (पृ०-१५)

(२) “माँची विजय की यादगार में दूलैरायजी ने माँची से तीन कोस पर नाके में देवी का नवीन मन्दिर बनवाया था और उसको ‘बुढवाया’ के बदले ‘जमवाय’ नाम से विख्यात किया था । इस भवसर तक दूलैरायजी दोसा ही रहे थे । किन्तु ‘माँची’ में अधिकार हो जाने से वहाँ रामचन्द्र जी के नाम पर “रामगढ” बसाया और वही रहने लगे ।” (पृ० १६)

म० सवाई जयसिंह तृतीय के सभासद प० श्री सीताराम शास्त्री पर्वणीकर ने अपने सुप्रसिद्ध ऐतिहासिक महाकाव्य में उन घटनाओं को इस रूप में उपस्थित किया है—

“इत्य स्थिते रात्रिरभूभिशीथे देवी पुरोऽस्याविरभूह्यालु ।
आपन्नदीनोदरश्रुत यन् देवतानामिदमस्ति चित्रम् ॥२७॥
उत्तिष्ठ वत्सेति वचो निशम्य देव्या कुमार सहस्रोदतिष्ठत् ।
उत्थाम ता बुद्धद्वयनुसारमेव स्तोतु प्रवृत्तो व्यथितोऽपि देवीम् ॥२८॥
नमोस्तु ते देवि विशालनेत्रे कृपानिधे त्व शरणागतस्य ।
पाहि प्रशस्यासि महैन्द्रपूर्वं सुरैर्न चेत्तहि कुतो मनुष्ये ॥२९॥
अस्या प्रतीरे खलु बाणनघा मूर्ति महीया यमवीर्य नाम्नीम् ।
विधाय सस्थाप्य यथावदेना पूज्यामविच्छिन्नतया य यजस्व ॥३०॥
तता यथा वैभवमेव तस्या निर्माय देव्या नरदेवसूनु ।
स्व मन्दिर ता यमवायदेवीमास्थापयामास यथावद्वर्चम् ॥३१॥

इत्यादि

(जयवश महाकाव्य-प्रथम सर्ग० पृ० ३-५)

'साहित्य-रत्नाकर' के संपादक स्व० श्री सूर्यनारायण जी शास्त्री व्याकरणाचार्य ने 'मानवश महाकाव्य' लिखना प्रारम्भ किया था। यह भी एक ऐतिहासिक काव्य है। इसके कुछ ही सर्ग प्रकाशित हैं। उपर्युक्त घटनाओं के सबन्ध में उनका साक्ष्य इस प्रकार है—

“अयंकदाय धृतसैन्यसघो मञ्चादिकान् ग्रामगणान् विजित्य ।

ग्राहो यथा हन्ति सुपृष्ठमीनान् तथैव भीतान् तरसा जघान ॥२०॥

(मानवश काव्ये द्वितीय सर्ग—पृ० ५१)

“भुव पतिर्दूलहराय वीरो विजित्य माञ्ची विजय प्रहृष्ट ।

गिरि प्रदेशे निजवशदेव्या विनिममे मन्दिरमुच्चशृङ्गम् ॥१॥

देव्यासु 'बुढवाय' इति प्रसिद्ध नामैष 'जमवाय' इति प्रचक्रे ।

जम्वायमानुस्तु नितान्तरम्य तन्मन्दिरं ह्यातमिहाद्य यावत् ॥२॥

यद्यप्यमुष्मिन् समये स दौसा समध्यतिष्ठन्नुपदूलहराय ।

तथाप्यहो रामगढं गरिष्ठि न्यवासयत् पत्तनमेव शूर ॥४॥

कुर्वन् स्थितिं रामगढे स वीर स्वराज्यसीमापरिवर्द्धनेच्छु ।

खोहं च गेटोरमहो विजित्य तं शोटवाडं सहसा विजित्ये ॥५॥”

(संस्कृत रत्नाकर—वर्ष ८।सचिका ३, अक्टूबर १९४१ पृ० ८८)

“इतिहास-राजस्यान” में श्री रामनाथ रत्नू ने लिखा है—“सोढदेव जी खोह विजय तक दूलहराय के साथ रहे थे। खोह से जाने पर उनकी मृत्यु हुई थी। खोह एक प्रकार से आमेर का ही अंग है।”

(पृष्ठ ८८)

इस ग्रन्थ में भी ऐसा ही वर्णन मिलता है। खोह पर अपना अधिकार कर श्रीदूलहराय ने अपने पिता को दौसा सूचना भेजकर वही बुला लिया था और उनकी सेवा में रहने लगा था। वही श्रीसोढदेव का परलोकवास हुआ था—

तात दूतमुखेन वृत्तमखिल सम्बोध्य साम्ब मुदा

देवी वागभूत स्तुतिप्लुतमति मित्रैस्तमेतो मिते ।

कोशादात्तघनो निघेरिव भृशं कर्तुं स वै मण्डप

गण्डो भुञ्जदलिं ब्रजगंजं वरैरर्षं स वीरं ययौ” ॥६६५॥

×

×

×

×

“धृत्वा सत्त्व समूर्जितो हृदि शुभं देवी पदाब्जद्वय

खादेश प्रमुखा वरानविकल प्रोन्मुख्यं सर्वान् खलान् ।

राज्यं प्राज्यतरं विधाय जनकं सत्पुत्रानुत्तित

कुर्वन् गव विवर्जितोजितयशा रेजे स राजात्मज ॥६६८॥

श्री दूलहराय के पुत्र का नाम “काकिल” था। काकिल के जन्म का वर्णन इस पद्य से प्रकट किया है—

“तस्य सान्वय वडनस्य दयिता देवी मनोरञ्जिनो
 देवाधीश समद्युते सम भवति स्मेरस्फुर होहवा ।
 काले सा सुबुवे जयन्त सुपम शर्म प्रकाशे ग्रहै-
 रुच्चस्थै रभिसूचितै स्थितितमो व्युत्सारि दीप्ति सुनम् ॥७०१॥
 श्रम्या काकिल सोप्यते कुलवधू रुद्राम धामाद् भुत
 वास लोक मनोहराकृतिमिति प्रोचुनरेश जना ।
 साऽप्येन फल काकिलामिघमया सकथ्य सायामिघ
 देव्यभ्या मम काकिलेति नृपतिर्यातिस्म चित्तै सुवम् ॥७१॥

(३) महाराज काकिलदेव (माघ शु० ७ स० १०६३ से वैशाख शु० १० सवत् १०६६)

अपने पिता श्री दुसहराय की आज्ञा लेकर महाराज काकिल ने ‘भाण्डारेज’ को जीतने के लिए प्रस्थान किया था । लिखा है—

ताताज्ञा परिगृह्य देवतमपि स्मृत्वा च नत्वा द्विजम्
 वृद्धा नव्यपरात् परन्तपतति बह्मिनि वृन्दभूताम् (१) ।
 सेना बोध्वरैर्नयन्नपसुतो भीमप्रभा पतिभि
 भीण्डारेजि पुरीममण्डित वयुर्वीरो विजेतु ययौ ॥८॥

‘जयवश महाकाव्य’ में श्रीसीताराम भट्ट पर्वशीकर ने भी इस घटना की पुष्टि की है । लिखते हैं—

‘राजा कदाचित्सलु सीढदेविर्गहीतुकाशोऽजनि भाण्डरेजीम् ।
 स्वभाव एवैप हि विक्रमस्य युयुत्सुता प्रत्यहमुदभवेद्यत् ॥११॥
 विचार्य चञ्चद् भुजदण्डवीर्यं नृपोत्तम काकिलमादिदेश ।
 कुमारविश्रान्तिविहङ्गुचित स तु प्रणम्याय युषे प्रतस्थे ॥१७॥

(द्वितीयसर्ग— पृष्ठ— ८)

इसके पश्चात् महाराज दुसहराय की दक्षिणयात्रा का उल्लेख है । यह वर्णन प्राय सभी ऐतिहासिक ग्रन्थों में मिलता है । परन्तु इसमें कुछ मतभेद है । ‘वशावली’ में एक स्थान पर लिखा है कि— ‘आयुष्य के अन्त में दुर्लैरायजी ग्वालियर के राजा की अर्जी पर बहा गये थे और दक्षिण से आये हुए शत्रुओं को परास्त कर ग्वालियर के जयसिंह को सहायता दी थी ।” एक अन्य वशावली में लिखा है कि— “ग्वालियर से दुसहराय घायल होकर आये थे और खोह में आकर सवत् १०६३ में परलोकवासी हुए थे ।” वशावली की तीसरी प्रति के ११वें पृष्ठ पर लिखा है कि— “दुर्लैरायजी ग्वालियर के युद्ध में विजयी हुए थे और वही मरे थे ।” ‘श्रीर विनोद’ में भी ग्वालियर में ही मरने का उल्लेख है । राजस्थान के इतिहास लेखक कर्नल जेम्स टाड ने तो इन सभी से भिन्न लिखा है तथा मोण्ठी के द्वारा उनकी मृत्यु का उल्लेख किया है । वे तो काकिलजी की उत्पत्ति भी दुसहराय के मृत्यु की पश्चात् बतलाते हैं जो किसी भी ऐतिहासिक ग्रन्थ या प्रमाण से पुष्ट नहीं है ।

श्रीसीताराम भट्ट ने जयवश महाकाव्य में लिखा है कि ग्वालियर के राजा द्वारा बुलाये जाने पर दाक्षिणात्यो से युद्ध करते हुए ही महाराज दुलहराय की मृत्यु हुई थी ।

पतिगंवलेर पदस्य वातमिश्रावहूतमुखेन राज्ञे ।
इद पद ते वलिनो ग्रहीतुकामा प्रसह्येति हि दाक्षिणात्या ॥
हेतोस्तस्त्व समुपेहि शीघ्र तेभ्य पद स्व परिपालय त्वम् ।
वय न तादृग्वलिनो यत स्यु पराजितास्मे विमुखामवेयु ॥
गत्वा गवालैरभसौ नरेन्द्रसीर्दाक्षिणात्यैर्वलिभिस्त्वनन्तै ।
शास्त्रास्त्र विद्यानिपुणौ ससेनैरयुद्ध दोर्दण्डपराक्रमेण ॥३॥
स छिन्नभिन्नापघ्नो घनोऽपि पेपीय्यमानश्रुतशोणितोस्त्रै ।
लेभे महेन्द्रादवनीमहेन्द्र सत्कारमर्हत्तममाशु नाक ॥३६॥

(द्वितीय सर्ग—३१ से ३६ श्लोक पृष्ठ-६/१०)

‘मानवश महाकाव्य’ में श्री सूर्यनारायणजी शास्त्री व्याकरणाचार्य ने लिखा है—
‘दुर्गे नवीने निवसन् प्रवीरो भुज्जान भासीद् विविधान् सुभोगान् ।
अथैकदापत्रमवाप दीन ग्वालैरराजस्य जयाभिधस्य ॥६॥
लेखीऽभवत् तत्र तु राजपत्रे यद् दाक्षिणात्या रिपव सुधीरा ।
हर्तुं पतन्ते मम राज्यमेनत् सत्रायतामेत्य भवान् सुशीघ्रम् ॥७॥
लब्ध्वैव सदेशमिमं स वीर स्वदत्तराज्य परिशक्य नष्टम् ।
तत्राणहेतो स्वयमेव गत्वा ग्वालैरराजन् तरसा जघान ॥८॥
जातो जयी यद्यपि दूलरायरे वीराङ्गशस्त्रक्षतपूर्णं देह ।
स्वल्पदिनैरेव जगाम घाम तद् यत्र वीरेतरस प्रवेश्यम् ॥९॥

(मानवश—तृतीय सर्ग—संस्कृतरत्नाकर वर्ष ८ संचिका ३ पृ० ८८)

इस ‘पृथ्वीराज महाकाव्य’ में यह वर्णन इन पद्यों से प्रस्तुत किया गया है । इसमें भी यही बताया गया है कि राजा दुलहराय की मृत्यु ग्वालियर में ही हुई थी । अतः यही बात प्रमाणित है—

“राजन् दक्षिणदिक्पतेर्बलवतो योधाश्चमूचारिणो
राज्यं जातु जिघृक्षवो नृपशवो गर्जन्ति सपित्सव ॥
भूपालेशकमर्दिनोऽपि भवतो भूपालसिंहस्य तत्
नीतिज्ञैरवधीर्यता यदहिते सावज्ञतैवाज्ञता ॥१५॥
श्रुत्वा विश्रुतपौरुषो नृपवरो दूतस्यवाच रूपो
वेग सशमयान्निपोद्गत मिति प्रत्युक्तिमुच्चैर्जंगी ।
क्षान्न धर्ममिहोज्झतामितिवचो मोत्यं न च क्षत्रिया
वीक्ष्यन्ते निजजीवितक्षयमपि क्षात्रैकरक्षापरा ॥१६॥
“आपत्यं प्रणिहृत्य यान्ति विमुखादूरादर खादिव

प्रत्यापत्यपुनर्वियान्ति च परागृष्टीर्विनष्टानुगा ।
 एवञ्चञ्चलविग्रभा बहुतमास्ते दाक्षिणात्या भटा-
 हष्टो चण्डपराक्रमस्य नृपतेश्चक्रे अस विच्युताम् ॥२३॥
 "त सहत्य रणे निपत्य नृपति हेति प्रणीतोन्नति
 चञ्चद्द्वारकचन्द्रहासशतकरैकैकश सर्वत ।
 घनस्त भूरिवलाम्बुजधनुरनय रहास्विवाहाजवा-
 दुद्विगनाविमय भयकरममु ते दाक्षिणेशानुगा ॥२४॥
 "कृत्वासी जनकस्य चोत्तरविधि यातस्य दिव्य पद ।
 राज्य प्राज्यतम विधाय विविधैर्मूयो वलद्ग्रहम् ॥
 आशवास्य स्वजनानुपेत्य ग्रहिणी हृद्य प्रभारोग्रिणी ।
 बुद्ध्वा दोहदशालिनी प्रमुदितो युद्धाय बुद्धि दधौ ॥२५॥

अपनी शक्ति का प्रदर्शन कर पिता की मृत्यु के पश्चात् महाराज काकिल ने आमेर की जीता और खोह के स्थान पर इसे राजधानी बनाया । श्री काकिल का राज्य काल ३ वर्ष का ही रहा, पण्डित इतिहास में आपका नाम प्रसिद्ध है । आपने आमेर को राजधानी बनाने के अतिरिक्त आमेर में अम्बिकेश्वर महादेव की स्थापना की । यह मन्दिर आज भी विद्यमान है । गालवाश्रम (गलता) के पर्वतों में पृथ्वी में विद्यमान, अनेक नागों से वलित इस भूति को लाकर भगवती के आदेश से आमेर में स्थापना की थी । इस सन्ध में इस काव्य में लिखा है—(भगवती काकिल को कह रही है)

"तावत्तज्जन केरितेव जननी लोकांभिका अम्बिका
 रोचीरोचित लोहिताचित समिद्रङ्गा शुतङ्गाभिमाम् ।
 भाविभूय तदङ्गसङ्गतिहितप्रेक्षा समक्षाहित
 प्रोक्षे, काकिल! नाकिलम्भित पदा त्वा सपदा योजये ॥ ७३६ ॥
 भूमीगूहित मम्बिकेश्वर मर पातार मभ्यर्च्यतां
 दातार च दुराय वस्तु वितते घीतारमेनस्य च ।
 हत्तरि सुमहापदा त्रिजगता मर्तारमाविष्कुरु
 क्रूराणामनवेक्षण क्षममथ स्व दुग्भारात् कुरु ॥ ३७ ॥
 पावन्या दिशि गालवाश्रम गिरेर्वन्यान्तराले गिरी
 वाराधार महावटाभिष सरो रोची महीगूहिनम् ।
 गौरेकापयसामिविञ्चति पर लिङ्ग सलिङ्ग मया
 यत्तवादि तदादिहेतुरहितध्वसे च शर्मोदये ॥ ३८ ॥
 उजीवद्वलसयुतो व्रजगिरा प्रातममेति स्फुट
 विध्वस्त कुटिलाश्रयैरकुटिल प्रोज्जीव्य चादिश्यताम् ।
 सा तेन प्रणता यथा मतिनुता माता य विश्वस्यत ।
 नाचाशवास्य सुवारुचौ सुचतुर अतिप्रियान्तर्दधे ॥ ३९ ॥

२६८]

पृथ्वीराज विजय—एक ऐतिहासिक महाकाव्य

“सूनुस्तस्य हनोत को गतवति श्रीकाकिले भूपती
 देव्याधाम भुवशशास, बलवानुग्रप्रतापधिरम् ।
 तस्य श्री बलभूपति ५ मरपुर याते च तस्मिन् महा-
 सूनुर्जनुग बाहुराहव जयी सन्नातृक सययी” ॥७४४॥

इनके पश्चात् प्रजवन (पजवन या पजोन जी) उत्तराधिकारी बने ।

६ श्री पजवन जी (चंद्र शु० ७ स० ११२७ से ज्येष्ठ क० ३ सवत् ११५१)

महाराज पजवन जी राजनीति तथा युद्धादि में निपुण और साहसी होने के कारण हिन्दू सम्राट पृथ्वीराज चौहान के पञ्चवीरो में से एक थे—ऐसा प्रसिद्ध है । पृथ्वीराज रासो में महाकवि चदवरदाई ने इनका भोजस्वी वर्णन किया है । ‘पृथ्वीराज विजय’ काव्य में इनका वर्णन एक ही पद्य में किया है—

श्रीमास्तस्य सुनो बली प्रजवनो नामस्फुरद् विक्रमे
 भर्तुं विक्रम यत्कलामु चतुरो हृपं प्रतेने गुरो ।
 गजहंरिगज प्रभञ्जन हरिमोहांवि मज्जत्तरि-
 स्त्वयति पितरि प्रभासवितरि श्राता बभूवावने ॥७४५॥

इनके एक ही पुत्र था, जिसका नाम मलयसी जी (मलेपी) था ।

७ श्री मलयसीजी (ज्येष्ठ क० ३ स० ११५१ से फाल्गुन शु० ३ स० १२०३)

अपने पिता के समान ये भी वीर व पराक्रमी थे । श्री चन्दबरवासी ने इनकी भी प्रशंसा की है । सभी इतिहासों में यही लिखा है कि पजवनजी के एक ही पुत्र था, परन्तु इस काव्य में चार अन्य पुत्रों के विषय में भी संकेत है ।

“मलेपी तनयो बभूव भयदो मल्लो व्रतो द्वेपिणा
 बत्वारस्तनया बभूवुरपरे तस्य प्रभावोज्ज्वला ।
 राजासी निवबन्ध युद्धविजित नागौरिकावीश्वर
 तदराज्य निजसाञ्चकार मिहिरो भूचारिपाथो यथा” ॥७४६॥

“कन्नौज युद्ध के एक वर्ष पश्चात् मलयसीजी ने नागौरगढ़ गुजरात, मेवाड़ तथा माहू को जीता था । श्री पर्वणीकरजी ने ‘जयवश महाकाव्य’ में लिखा है—

“उपेत्य नागौर मनल्प विक्रमस्तदीश गौरीपतिना नृप समम् ।
 अयुद्ध लक्षत्रय सैन्य सयुजा स्वयं पर पञ्चसहस्र संनिका ॥१०॥
 स्व विक्रमोपायविषेष्वातमा स गुञ्जरीमे ५ सुलभे ५ पि नीवृति ।
 पद स्वकीय निहित हित तत न कस्य विक्रान्तिबल बनीयत ॥१७॥
 कदाचिदत्यन्तरणोद्धतोद्भूट क्षमापति प्राप्त महेंद्र विक्रम ।
 मिवाब्देशाधिपति ससेनक रणेषु धिक्कृत्य पद स्वकन्ययात् ॥१६॥
 (जयवश, चतुर्थ सर्ग—१० में २० तक)

नागौर विजय तक श्री प्रज्वनजी जीवित थे। यहा जो श्लोक दिया गया है, उसमे श्री मलयसीजी के उत्तराधिकार प्राप्ति की पुष्टि करता है। यहा सवत् की समानता तो है परन्तु तिथि की समानता नहीं है। इतिहास मे उनके शासन प्रारम्भ करने की तिथि ज्येष्ठ कृष्ण ३ है जब कि इस काव्य मे माघ शुक्ला ६ है। सवत् के विषय मे श्री हनुमान शर्मा ने 'जयपुर के इतिहास' (नाथावतो का इतिहास) पृष्ठ-२५ पर लिखा है—

“(१) सवत् ११५१ मे अपने पिता (पजोनजी) के उत्तराधिकारी हुए। (३) कन्नौज युद्ध के एक वर्ष बाद मलैसीजी ने नागौर गढ़ विजय किया और गुजरात मेवाड़ एवं माहू आदि मे अपनी वीरता दिखलाई।”

'जयपुर की वशावली' मे भी ज्येष्ठ वदि ३ स० ११५१ मिलता है। इस काव्य मे यह श्लोक तिथि का संकेत करता है—

“जपे विक्रमतो यतीन्दुशरभूचन्द्र प्रमेये मघी

११५१

शुक्ले धूमित घन्वनि ध्वनदलित्ये जे, मवम्पा तिथौ ।

लब्ध्वा राज्यमसौ विधातुमधिक वीरभ्रमत्कारिणा—

युद्धाय प्रबलैर्बलैरनुगतो गर्जत्पुरा निर्ययौ” ॥७४७॥

अग्रिम पद्य मे मलैसीजी का गुजरात विजय का उल्लेख है—

“तस्मिन् भूपवरे विशुज्य विभवाव पुण्येन याते दिव

‘मल्लेखी’ पदमाप तस्य तनयो ज्यायानज्योरिभि ।

जित्वा गुर्जरराजमानिचतुरो निर्जित्य भूपान् पराम्

बाहूदजित भूरिकीर्ति कनको भुङ्क्तेस्म भीम सुखम्” ॥७४८॥

इनके ६ पत्निया तथा ३२ पुत्र हुए थे। 'जयपुर के इतिहास' मे श्री हनुमान शर्मा ने लिखा है—

(४) “इनके १ मनलदे (खीचणजी) राव अतल की, २ महिमादे (सोलखणी) राव जीमल की ३ नरमदे (देवडीजी) देवा देवडा की, ४ बडगुजरजी, ५ चौहाणजी, ६ दूसरा चौहाणजी—ये ६ राणी थी। इनके (१) बीजल, (२) वालो (३) सीधण (४) जेतल (५) तोलो (६) सारग (७) सहसो (८) हरे (९) नद (१०) बाघो (११) घासी (१२) अरसी (१३) नरसी (१४) खेतसी (१५) गागो (१६) गोतल (१७) अरजन (१८) जालो (१९) बीसल (२०) जोगो (२१) जगराम (२२) म्यालो (२३) बीरम (२४) भोजो (२५) वेणो (२६) चाचो (२७) पोहय (२८) जनार्दन (२९) द्रुवो (३०) गवूदेवो (३१) लूणो और (३२) रतनसिंह ये वत्तीस बेटे थे।”

‘इतिहास राजस्थान’ मे लिखा है कि मलैसी के ३२ पुत्रो मे से अधिकांश तो कछवाहे रहे और कुछ ने दूसरी जाति ग्रहण करली।’ (पृ० ६२)

इस काव्य मे भी इनका उल्लेख संकेत मे है—

“तस्यारीन् वलिना वर्जैर्जितवतो द्राड मालन्वेद्रदिकान्
कीर्तिदिग्बन्धन्य च कारधवल ज्योत्स्नेव भ्रूयुञ्ज्वला ।
पद्भायस्य वभ्रुवरुमहसो द्वात्रिंशदाल्मोद्भवा—
भावज्ञा भुज वैभवार्जितधना घन्य च त चक्रिरे” ॥७४६॥

८ महाराज बीजलदेवजी (फाल्गुन शु० ३ म० १२०३ से आषाढ शु० ४ स० १२३६)

इनके जीवन की कोई उल्लेखनीय घटना नहीं है। इनके समय में विद्वानों का बड़ा सम्मान था। इनके समय में अनेक ग्रन्थों का निर्माण भी हुआ होगा, परन्तु अभी तक पता नहीं चल सका है। इस काव्य में लिखा है—

“स्वयति जनके, पदेस्य बिजलो ज्यायान्सुनो मन्त्रिभि
नीतिज्ञैरुपवेशिता मनिमता मान्यो वभ्रुवोजसा ।
दीप्तो बह्निरिव द्विपा विपधरो गतौन्दुरूणांमिव
श्रीदोर्दण्डधरो विदामविदुपा जिप्सुर्जिगायाहितात्” ॥७५०॥
“विद्वद्भिर्भनदानमानिततया सुप्रीत चित्तभूग
बालाना कुलयावभूव कलया बोधाय शब्दावले ।
ग्रन्थ सुप्रथित विभक्ति गुणितैर्वोध्यै समासादिभि
धीमानुद्धतिवर्जितोर्जितयशा राजा जुगोपावनिम्” ॥७५१॥

इनके तीन पुत्र हुए थे, जिनमें ज्येष्ठ पुत्र का नाम श्रीराजदेव था। उसे राज्य सौंपकर श्रीबीजलदेव दिव्य धाम चले गये—

“भुक्त्वासौ चिरमत्र मन्त्रचतुरैर्द्वित्रैरभाल्यैर्धृतो
राज्ये दुर्जयता गते जितरिपुञ्जर्माणि भीमानि स ।
दिव्य धाम जगाम भीमवपुषे राज्य प्रदाय स्वक
पुत्राय प्रतिगजिषाभु जयिते तज्ज्यायसे भूपति” ॥७५२॥

९ महाराज राजदेव (आषाढ शु० ४ स० १२३६ से पीप कृ० ६ स० १२७३)

इन्होंने आमेर का जोर्णोद्धार किया था। अपने दोनों भाइयों के साथ प्रेम पूरा करते हुए इनका समय भगवान् अम्बिकेश्वर महादेव की पूजा में बीता था। इनके ६ पुत्र थे जिनमें श्री कीर्तहराजी सबसे बड़े थे। इस काव्य में लिखा है—

‘आतृभ्यामुदितो भुव स वृभुजे श्री राजदेवो दिवा
सस्पद्धामिय सविधाय नगरीयु आम्बेरिकामम्बिकायु ।
सपूज्यायितमाम्बिकेश्वर महादेवेश्वरी मा युषा
सन्मातापितरौ प्रयातमितितौ (?) सप्रार्थ्य तस्यो पुर” ॥७५३॥

श्री कीर्तहरा के जन्म का वर्णन करते हैं—

‘राज्ञी तस्य मनोजलक्षणयुत सूनु विशालेक्षणा
वर्षान्तक्षणदा पतिवृत्तिभरा भूरक्षिण सत्क्षणे ।
विक्षीणीकृत दीप दीप्तिमनुज दत्तक्षण वीक्षिणा
भूरक्षा सुविचक्षण प्रसुपुवे पर्वक्षेण कीलनम्’ ॥७५६॥

१० महाराज कीलहणजी (पोप क्र० ६ स० १२७३ से कार्तिक क्र० ६ स० १३३३ तक)

श्री कीलहणजी के समय चित्तौड़ तथा मालवा, गुजरात में बड़े शक्तिशाली शासक थे । ये उनके पास कुम्भलमेर रहा करते थे । यह ‘वीर-विनोद’ तथा ‘महाराणा रायमल्ल के रासे’ में लिखा है । इनके दो रानिया थीं जिनसे ६ पुत्र हुए थे । ज्येष्ठ पुत्र का नाम ‘कुन्तिल’ था जो उत्तराधिकारी बने थे ।

“जयपुर का राज्यवश” (हितोपी जयपुर—अक, पृ० ५५) तथा “जयपुर का इतिहास” (नाथावतो का इतिहास) पृ० २६।३० पर लिखा है—

“इनके एक राणी भावलदे निर्वाणजी खडेला के रावत देवराज की । इनके कुन्तलजी हुए । दूसरी राणी कनकादे चौहणजी । इनके २ पुत्र हुए ।”

इस अवतरण से दो रानिया होना तो सिद्ध होता है, परन्तु पुत्रों की संख्या ३ ही बनती है । “वीर-विनोद” में ३ पुत्रों का उल्लेख इस प्रकार है—

“१ कुन्तलजी—राज पायो । २ अर्धराज—जिसके वंशज धीरावत कहलाते हैं । ३ जसराज—जिनके टोरडा और बगवाडा के जसरा पोता कछवाहा कहलाते हैं ।

केवल एक वंशावली में ६ पुत्रों का उल्लेख है, जिनमें तीन नाम तो ‘वीर-विनोद’ के हैं ही, इनके प्रतिरिक्त (४) सैवरसी (५) दैदो तथा (६) मसूड और हैं । मसूड के वंशज टाठ्यावास के वधवाड कछवाहे हैं । यही काव्य में ६ पुत्रों का उल्लेख इस प्रकार है—

‘रेमेऽसौ रमणीद्वयेन रहसि श्रीमानुतीशवृत्ति—
भूमि भूरि जुगोप जिष्णु विभवो विष्णु स्थितोकीमिव ।
वदन्तुस्तनूषो निहत्य च रिपुनाराध्य देवी भवे
लब्ध ज्ञान महोदयो द्विजवरात्लेभे दुराय पदम्’ ॥७५८॥

उपयुक्त विवेचन से सिद्ध है कि श्री कुन्तलजी ज्येष्ठ पुत्र थे ।

११ महाराज कुन्तलदेवजी (कार्तिक वदि ६ स० १३३३ से माघ क्र० १० स० १३७४)

इन्होंने आमेर में ‘कुन्तल किला’ बनवाया था, जो आज ‘कुन्तलगढ़’ के नाम से प्रसिद्ध है । इनके ५ रानिया तथा १३ पुत्र थे । ‘जयपुर के इतिहास’—पृष्ठ ३० पर लिखा है—

“इनके राणी (१) काश्मीरदेवी, चौहाराव जाट की बेटी (२) रैणादे (निर्वाणजी) जोषा की बेटी, (३) कनकादे (गौड़जी) (४) कल्याण दे (राठोड़जी) वीरमदेव की बेटी और (५) बड़गूजरजी पूरणराव की बेटी थी ।”

वंशावली की एक प्रति में पुत्रों के नाम इस प्रकार हैं—

“(१) जू एसी (२) हमीर (३) भडसी (४) आलएसी (५) जीतमल (६) हणूतराव (७) महलएसिह (८) सुजो (९) भोजो (१०) वावो (११) वलीवग (१२) गोपाल (१३) तोरणराव ।”

‘वीर-विनोद’ में केवल प्रथम चार पुत्र ही प्रसिद्ध हैं। ज्येष्ठ पुत्र जू एसीजी (जोनसी) आमेर के शासक बने थे। पद्य में इनका संकेत है—

“वीमास्तस्य पद शशास विधिवत्सुन वली कुन्तिलो
लालत्कीलित शयुरिन्दुरुचिरा दुग पर रोचयद् ।
रामाभि स च पञ्चभि सुचतुरो रेमे रति वद्धयद्
पुत्रानात्मसमा स्त्रयोदश दिशोवावच्च लेभे यश ” ॥५६॥

१२ महाराज जू एसीजी (माघ क० १० स० १३७४ से माघ क० ३ स० १४२३)

महाराज ‘योनसि’ के जीवनकाल में शान्ति रही। कोई भी उल्लेखनीय घटना नहीं हुई। इनके ‘उदयकरणी’ ज्येष्ठ पुत्र थे, जिन्होंने आमेर का राज्य संभाला था—

“कुलैरुनत वैरिदन्तदलनि क्षमापालके कुन्तिले
याते चारुतिलोत्तमादिकलित गीत समाकणके ।
राज्य तस्य सयोनसिविनयवाद् रूपैर्नयैरदयत्
दम्बूद् वष्यतृपावलिबिबुधुजे चन्द्रानना चाङ्गनायु” ॥७६॥

१३ महाराज उदयकरणीजी (माघ क० ३ स० १४२३ से फाल्गुन क० ३ स० १४४५)

इनके विषय में भी कोई विशेष वृत्तान्त नहीं मिलता। इस काव्य में भी एक ही पद्य द्वारा इनका वर्णन किया गया है। इनके पुत्र नरसिंह उत्तराधिकारी बने थे—

“तस्योद्यत् किरणो वभूव तनयो वाल्येऽपि भूयो नयो
जन्मागार तमो निरासक महावशाणवेन्दुवशी ।
ताते भुवनसमुज्जिम्ताखिल सुखे नाकोन्मुखे सस्खे
वर्षेवस्वमृत प्रजाकुमुदिनी राह्यादयामास स ॥७६॥

इनका संस्कृत नाम—‘उद्यत् किरण’ रखा गया है।

१४ महाराज नरसिंहजी (फाल्गुन क० ३ स० १४४५ से भाद्रपद क० ६ स० १४८५)

श्री उदयकरणीजी के पुत्र का नाम नरसिंह था। पद्य है—

“तस्य स्वानुगुणो गुणैरगणितै वर्ष्य सुवर्णोज्ज्वला
जज्ञे नूनमतिर्मनोसरचना नारीमनोरोचन ।
पुनो मित्रवचि हृदम्बुज मुदि त्रिभ्रातृकस्योन्नतो
नाम्नाय नरसिंह माह मुदितो भूरिस्म भूमीपति ” ॥७६॥

इनके तीन रानिया थीं तथा ७ छोटी भाई थे। तीन पुत्रों में से ज्येष्ठ पुत्र वनवीर ने आमेर का

शासन किया था । वशावतियों से यह सभी सख्या सिद्ध है । महाराज उदयकरणीजी के आठ पुत्रों के नाम इस प्रकार मिलते हैं—

“(१) नरसिंह (२) वरसिंह (३) बालाजी (४) शिवब्रह्म (५) पातल (६) पीथल (७) नाथा (८) पीपाजी ।”

इनकी तीन रानियों के विषय में इतिहास का साक्ष्य इस प्रकार है—

“(१) सीसोदण जी राणा दुदा हमीर की (२) सोलखणी जी राव सातल बली की बेटो (३) भागा चौहाण जी पुष्पराम की पुत्री थे । इनके बनवीर (२) जैनसी और (३) कावल तीन पुत्र हुए थे ।”

पथ है—

‘तेनामी ननयेन प्रोदितमना राजाजितारिर्वली
रामाभि तिसृभि विभुज्य बहुल भीम चिर सत्सुखम् ।
स्वसौख्याभिमुखो बभूव स तदा सप्तानुजो बुद्धिमान्
सूनुस्तस्य जुगोप गोपतिरिव प्रोद्धन्माही मण्डलम् ॥७६४॥
तिस्रो सौरमयन्धुरवहितौ निधूतवैरिद्रजो
लब्ध श्रीर्जनया बभूव तनयास्तासु प्रभावोज्ज्वलान् ।
श्रीनुग्रानपि राज्यमजितयशाधाम व्रजम्माकिना
सत्सुनी बनवीर नामति निज सर्व स राज दधौ ॥७६५॥

१५ महाराज बनवीरजी (भाद्रपद कृ० ६ स १४८५ से आश्विन कृ० १२ स० १४९६)

इनकी भी कोई उल्लेखनीय घटना नहीं है । इनके ६ रानिया थी और ६ पुत्र थे परन्तु इस काव्य में उनके ५ पुत्रों का ही उल्लेख है । इतिहास में लिखा है—

“इनके ६ रानिया थी । (१) उत्सवग्गदे (तवरजी) कवल राजा की (२) राजमती (हाडीजी) गोविन्दराज की (३) कमला (सीसोदणीजी) कीचैचाकी (४) सहोदग्ग (हाडीजी) बाबा की (५) करमवती (चौहाणजी) बीजा की और (६) गीरा (वधेसीजी) रणवीर की थी । इनके पुत्र १ उद्धरण २ मेलक ३ नरो ४ वरो ५ हरो और ६ बीरम थे ।” (पृ० ३२)

पथ है—

षडजानि स पडाननश्रियमपि स्वस्मिन्समावेशयन्
लब्ध राज्यमवत् पितुषु जवले जित्वा रिपून् दुर्जयान् ॥
पचोत्पाद्य सुतान् प्रकामसुभगान् भुक्त्वा च भीम सुख
पात्रे वित्तमपि प्रणीय बह्वल यातिस्म दिव्य पदम् ॥७६६॥”

श्री उद्धरण जी (आश्विन कृ० १२ स० १४९६ से स० १५२४ मार्गशीर्ष कृ १४)

इनके चार रानिया थी । पुत्र एकमात्र श्री चन्द्रसेन जी थे । इतिहास में इनके नाम ये हैं—

(१) हसावदे (राठौड़ जी) राव रणमल की (२) मापू (चौहाण जी) मेदा की (३) इन्द्रा (सीसोदण जी) राणा कुम्भा की (४) अनन्तकुवरि (चौहाण जी) राव वैरिसाल की पुत्री थी। पुत्र १. चन्द्रसेन जी थे।”
पृ० (३२)

काव्य का पद्य इस प्रकार है—

“धोमानुद्धरणाभिघो भुजवलैरुद्धू नितारिवजो
दीर्घापञ्जलवि प्रमज्जदचिर प्रोद्धारण प्रोद्धुर ॥
राज्य प्राप्य पितुर्विराजित यशो राखीनदुराशाततो
कान्तामि बुभुजे चिर चतसृभिर्भाँद स्मराम सुखम् ॥७६८॥”

इनके पुत्र चन्द्रसेनजी का वर्णन इस पद्य से प्रकट किया है—

‘तस्मिन् विस्मयकारिणी च तनये श्रीशालिनि प्रोन्ते
लोकाल्लादिनि चन्द्रमस्सुहचिरे द्राक् चन्द्रसेनाह्वये।
चन्द्रे ध्वान्तचयानि वाजिपु परा नाराज्यपत्युत्पना
राजा रज्जयितु नरानिव सुरात् सौरान्वयस्व ययो ॥७७०॥”

१७ महाराज चन्द्रसेन जी (मागशीर्ष कृ० १४ स १५२४ से फाल्गुन शु० ५ स १५५६)

इनके सम्बन्ध में कोई विशेष उल्लेख नहीं है। इनके ६ पत्नियां थीं। पुत्रों में से ज्येष्ठ महाराज पृथ्वीराज आमेर के शासक बने। इतिहास में लिखा है—

“महाराजा चन्द्रसेन की राणी १, बोली (सोलखणीजी) सातल की, २ बोली (बडगुजरजी) राव चादा की, ३ भमृन दे (चौहाणजी) ऊवो की ४ राकण (सुरताणजी) रावत कुम्भाकी ५ भागा (चौहाणजी) नरसिंह की ६ आभावती (चौहाणजी) बीरमदेव की थी। इनके पुत्र १ पृथ्वीराजजी अमृत दे (चौहाणजी) के उत्पन्न हुए।” (पृ० ३३)

पद्य है—

“राज्य प्राप्य पितुश्शतक्रतुरुचो विक्रम्य जित्वा रिपून्
आपुयद्रविणं स्वकोशमधिक विक्रीड पडभिपुंवा ॥
कान्तामि सुमनोहराभिरभिने राजावनीपु श्रिया
राजन्तीपु जयी गजीभिरिव स श्रीमाद् गजगधीश्वर ॥७७१॥
श्रीमास्तस्य सुतो वभूव बलवान् पृथ्वीपतिबुद्धिमान्
पृथ्वीराज मरातिभीतिकरम नाम्ना स नामोत्सवे।
एव प्रीतमनाद्विजैरभिदधे सपूजितव्यहृत्तो
दृष्यद्भिर् बहुरत्न हेमनिकर श्री चन्द्रसेन किरत् ॥७७२॥”

१८ महाराज पृथ्वीराजजी (फाल्गुन शु० ५ स १५५६ से कार्तिक शु ११ स १५६४)

इनका नाम इतिहास में बहुत ही प्रसिद्ध है। यह काव्य भी इन्हीं के नाम पर लिखा गया है। इनका जीवन एक भक्त के समान था। प्रथम तो ये बाबा चतुरनाथ के शिष्य बनकर जोगी बन गये थे परन्तु

वाद मे श्री कृष्णदासजी पयोहारी के शिष्य बनकर भगवान श्रीकृष्ण के उपासक बन गए थे। आमेर जाते समय सस्थापित बदरीनाथजी की हूंगरी आपके द्वारा ही बनवाई गई थी। आपकी पत्नी वाला बाई प्रसिद्ध कृष्ण भवत थी तथा प्रतिदिन भगवान बद्रीकेश्वर के दर्शन करने जाया करती थी। इनके सम्बन्ध मे अनेक जनश्रुतिया है। आमेर मे वालाबाई की साल' के नाम से आज भी एक स्थान है, जहा राजघराने के मागलिक कार्य संपन्न होते थे।

महाराज पृथ्वीराज के राज्याधिकार होने का समय इस काव्य मे पद्य द्वारा प्रस्तुत किया गया है जो सभी इतिहास-ग्रन्थो से पुष्ट है। पद्य है—

“राज्य प्राज्यतम विभुज्य जनके स्वाराज्य भोगेशया
स्वयति बहुदायिनि श्रितनय श्री चन्द्रसेने रूप ॥
अङ्कुषुश्वसलावनी परिमिते सबस्सरे वैक्रमे
चक्रे फाल्गुनकृष्ण कुण्डलितियौ विप्रैरसौ पाथिव ॥७७४॥”

अङ्कु-६, इपु-५, भसन-५ अवनि-१ अङ्काना वामतो गति=१५५६ विक्रम सवत्-फाल्गुनकृष्णा कुण्डलि=सर्प=पचमी तिथि को इनका राज्याभिषेक हुआ था।

इस काव्य मे इनके विषय मे कोई विशेष उल्लेख नहीं है। इनके ६ रानियाँ थी, १८ पुत्र थे तथा इन्होंने २४ वर्ष ८ मास २१ दिन राज्य किया था इसका उल्लेख है। इनके पश्चात् इनके ज्येष्ठ पुत्र श्री पूरणमल आमेर की गद्दी पर बैठे थे, इस दिन कार्तिक शुक्ला ११ थी। वशावलियो मे इनके १६ पुत्र बतलाये हैं जबकि इस काव्य मे १८ का ही उल्लेख है। रानियो के सम्बन्ध मे भी लिखा है कि बालाबाई के अतिरिक्त ६ थी परन्तु यह इतिहास से असत्य सिद्ध है। बालाबाई का नाम अपूर्व देवी था। यही भ्राति सख्या मे वृद्धि करती है। इतिहास मे लिखा है—

“पृथ्वीराज जी के राणी—(१) भागवती (वडगुजर जी) देवती के राजा जैता की, (२) पदारथदे (तवर जी) भगवन्तराव गावडी की (३) अपूर्वदेवी “बालाबाई” (राठीड जी) राव लूणकरण जी बीकानेर की (४) रूपावती (सोलखणी जी) राव लखानाथ टोडा की (५) जाबवती (सीसोदण जी) राणा रायमलजी उदयपुर की (६) रमादे (निर्वाण जी) रायसल अचला की (७) रमादे (हाडी जी) रावनरवद बूढी की (८) गीखदे (निर्वाण जी) धामदेव की और (९) नरवदा (गीड जी) खैरहथ की थी।”
(पृ० ४२)

“रामाभिर्विजहार भूरिनवभि लब्धाङ्गकामद्युति
श्रीदश्री स्मरसुन्दरी सुरचिभि द्रोणी निजादे शुभा।
नानर्तुप्रभवप्रसूननिकर स्वामोद मत्तालिका
अद्युष्येन्दुमरीचि रोचितरु श्री चन्द्रसेनात्मज ॥७७५॥”

पुत्रो के विषय मे लिखा है—

‘तस्याष्टादशगुट्टिदाजनहृदा पुत्रा वभूवु शुभा
मित्राभासुहृदा हृदम्बुजवने शूरारणोत्साहिक ॥

राजा राज्यमुख चतुर्भिरघिका सवत्सराणामसौ
भजे विंशतिमेकविंशति दिनामष्टौ च मासानपि ॥७७६॥”

१६ महाराज पूर्णमलजी (कातिक शु० ११ स० १५८४ से माघ शु० ५ स० १५९०)

इनके सवन्ध मे इतिहास मे मनभेद है। इतिहास-लेखक श्री हनुमानप्रसाद शर्मा ने लिखा है कि ये १८ भाइयो मे एक से बड़े तथा अन्य सबसे छोटे थे। किसी कारणवश महाराज पृथ्वीराज ने इन्हें अपना उत्तराधिकारी बनाया था। इस का-य मे भी इनके लिए कहीं ज़्यादा शब्द का प्रयोग नहीं हुआ है। लिखा है

“पृथ्वीराजसमाह्वये नरपत्नी याते पद नाकिनाम्
कीनाशाति भयङ्करे भगवतो व्युत्पापनाहं तिथी।
अत्येष्टुस्तनयोस्य भास्वरवधु श्री पूर्णमल्लासिधो
राज्य प्राज्यगुण गुणैरगणितैराय प्रजारञ्जयन् ॥७७७॥”

इन्होंने ६ वर्ष २ मास २३ दिन राज्य किया था। इनकी मृत्यु सदिग्ध है। कुछ लोग भीमसिंह (भाई) द्वारा मारे गए थे, ऐसा कहते हैं, कुछ प्राकृतिक मृत्यु बतलाते हैं। इनकी मृत्यु के पश्चात् इनके पुत्र सूजाजी बालक थे और इसलिये इनके भाई महाराज भीमसिंह गद्दीनशीन हुए।

षड्वर्षाणि पञ्चाननोन्नतर्धच नीचीकृतान्यष्टुति
द्वौमासौ दिवसानपि श्रुतवता वयस्त्रयोविंशतिम्।
भुक्त्वा भोमसमौ सुख सुखसखौ राजा वुभ्रुवुदिव
पुणोर्ध्वरनघोजिता जितरिपु श्री पूर्णमल्लो ययौ ॥७७८॥”

२० महाराज भीमसिंहजी (माघ शु ५ स १५९० से श्रावण शु १५ स १५९३)

यहाँ पहुँच कर नियमित चला आ रहा कछवाहो का इतिहास अपने नियमो से च्युत हो गया। गद्दी पर श्री पूर्णमल के बैठे श्री सूजासिंह नहीं बैठे। उनके भाई श्री भीमसिंहजी ने समाली। उनके विषय मे इतिहास अभी तक सदिग्ध है। कोई इन्हें पितृहन्ता तथा भ्रातृहन्ता बतलाते हैं। उपलब्ध काव्य का यह अन्तिम पद्य है जिसमे महाराज भीमसिंह को उत्तराधिकार मिलने का वर्णन है—

“याते तूवरिकासुते सुरपुर बालासुनो विक्रमो
सचक्राम च बैक्रमे बलनिधि ध्वौमाङ्ग वाणेषुभि।
वर्षे सकलिते सहस्रधिक धी शुक्ले मृडानी तिथी
राज्य भ्रातुरलचकार चतुरो भीमोभिषवस्त्वैर्वै ॥७७९॥

यावन्मात्र वशावलियो एव इतिहास ग्रन्थो मे श्री पूर्णमल की निघनतिथि तथा महाराज भीमसिंह की राज्याभिषेक तिथि माघ शु ५ स १५९० दी गई है, परन्तु इस काव्य मे सवद् तो ठीक है परन्तु मास व तिथि का उल्लेख ठीक नहीं है। ‘सहस्र’ का अर्थ पौष मास होता है — ‘पौषे तैष सहस्यो है।’ अमरकोश मे लिखा है। ‘अधिक धी’ शब्द से तात्पर्य यदि एक मास अधिक है तो मास ठीक है। ‘मृडानी’ तिथि से तात्पर्य पचमी तो नहीं होता। पछी या एकादशी होता है। एक तिथि का अन्तर कोई महत्वपूर्ण अन्तर नहीं। पद्य मे — ‘भ्रातु रलचकार’ पद इस बात को सिद्ध करता है कि श्री भीमसिंह अपने भाई के उत्तराधिकारी बने थे।

इस पद्य में उनकी माता 'बालाबाई' का भी उल्लेख है— 'बालासुतो' पद से । सवत् के लिये विशेष लिखने की आवश्यकता नहीं है— व्योम=०, अक=६, बाण=५, इन्दु=१— अकाना वामतो गति के अनुसार १५६० सवत् आ जाता है ।

खेद है, इस पद्य के पश्चात् ग्रन्थ के पत्र नहीं मिलते । अतः अपूर्ण होने से नहीं कहा जा सकता यह कितना और रहा होगा ।

समालोचन

इस ग्रन्थ के लेखक का नाम उपलब्ध पद्यों में कहीं भी नहीं मिलता । ग्रन्थ के नाम के सम्बन्ध में भी केवल पुस्तक के (उपलब्ध पत्रों के ७ वें पत्र के पृष्ठ पर लिखे गए— "गोकुल प्रसाद स्यंद पुस्तक पृथ्वीराजविजय खण्डित १२ पत्राणि" के आधार पर स्वीकार किया गया है । मेरी दृष्टि में इस काव्य का यह नाम नहीं रहा होगा । क्योंकि इस काव्य का नायक यदि पृथ्वीराज को मानते हैं तो लेखक उसका बहुत विस्तृत वर्णन करता तथा उनके जीवन की घटनाओं पर विशद प्रकाश डालता । लेखक ने पृथ्वीराज के विषय में कोई भी उल्लेखनीय घटना नहीं लिखी है तथा रानियों एवं पुत्रों की सख्या मात्र दी है । किसी भी काव्य या महाकाव्य के नायक के लिए २-३ पद्य लिखना ही पर्याप्त नहीं माना गया है । फिर एक बात और भी है । पृथ्वीराज ही यदि इसके नायक हैं तो उनकी 'विजय' से सम्बन्धित किसी घटना का उल्लेख भी होना चाहिये— तब नाम की सार्थकता बनेगी । इसके अतिरिक्त लेखक इसकी समाप्ति पृथ्वीराज के शासनकाल के साथ ही नहीं करता, वह उसके पुत्र पूर्णमल व भीमसिंह का भी वर्णन करता है । बू कि इनने ही पद्य उपलब्ध है, अतः नहीं कहा जा सकता इसके पश्चात् कितने शासकों का वर्णन और किया होगा । श्री पृथ्वीराज के वर्णन से तो अधिक महाराज सोढदेव व हूलहराय का वर्णन है ।

जब इस काव्य का नाम "पृथ्वीराज विजय" उचित नहीं है तो क्या नाम हो सकता है— इस पर विचार करना भी कठिन है । यदि ग्रन्थ आवि या अत में कहीं भी पूरा होता तो यह विचार फिर भी सम्भव था । इतना जरूर कहा जा सकता है कि इसमें जयपुर (आमेर) के कछवाहों का इतिहास वर्णित है और यह इतिहास उपलब्ध बंशावलियों एवं ऐतिहासिक घटनाओं के विरुद्ध नहीं है । कहीं कहीं मत-मतान्तर अवश्य है परन्तु वे इतने विचारणीय नहीं हैं । बीच-बीच में शासनकाल का भी संकेत इसके ऐतिहासिक काव्यत्व में सहयोगी है । बू कि, इसमें इतिहास एवं ऐतिहासिक घटनाओं का काव्यमय वर्णन है, अतः ऐतिहासिक काव्य को स्वीकार करने में सन्देह नहीं है । महाकाव्य स्वीकार किया जाय या नहीं, यह प्रश्न विचारणीय अवश्य है, परन्तु ग्रन्थ के पूर्ण उपलब्ध न होने एवं उपलब्ध पद्यों के आधार पर इसे लक्षणग्रन्थों की कसौटी पर नहीं उतारा जा सकता ।

सारांश में— यही कहा जा सकता है कि पद्य सरल एवं सुन्दर हैं । यह एक ऐतिहासिक काव्य है— यह तथ्य निर्विवाद है । ग्रन्थ में अशुद्धियाँ लेखक की न होकर लिपिकार की हैं, जिसने मूलग्रन्थ से इसकी नकल की थी । ग्रन्थ त्रुटित व कीट अशुद्ध लगता है, क्योंकि अनेक स्थानों पर पद उपलब्ध नहीं है ।

इस काव्य की पूर्ण प्रतिलिपि राजकीय पोथीखाने में हो सकती है । यदि वह उपलब्ध हो तो इस पर विवेचना की जा सकती है ।

संस्कृत की शतक-पर परा

पद्य-संख्या-सूचक रचनाओं की परम्परा संस्कृत में बहुत प्राचीन तथा समृद्ध है। प्राकृत, अपभ्रंश तथा कतिपय वर्तमान प्रादेशिक भाषाओं की भाँति संस्कृत में अष्टक, दशक, पञ्चविंशति, द्वाविंशिका, पञ्चाशिका, सप्तति, शतक, सपृथ्वी, सहस्र अथवा साहस्री सन्नक कृतियों का विपुल तथा वैविध्यपूर्ण साहित्य विद्यमान है। इनमें से कुछ विधाओं ने तो जनमानस को इतना मोहित किया कि समय-समय पर विभिन्न कवियों ने वैंसी अनेक रचनाएँ लिखी हैं। हिन्दी में प्रायः इन समस्त साहित्यांगों ने व्यापक ख्याति अर्जित की है। संस्कृत में अष्टको तथा शतको का प्रचुर निर्माण हुआ है। प्राचीन-धर्वाचीन प्रतिभाशाली प्रख्यात कवियों ने अपनी कृतियों से साहित्य के इस पक्ष को पुष्ट तथा गौरवान्वित किया। स्तान्त्र, चरित वरुण, नीति इतिहास, छन्द, कोश, आयुर्वेद, सदाचार, शृङ्गार, वैराग्य आदि जीवनोपयोगी सभी विषयों तथा पक्षों पर सैकड़ों शतको की रचना हुई है। छठी शताब्दी ईस्वी से प्रारम्भ होकर शतक-रचना की परम्परा, किसी न किसी रूप में, आज तक अजल प्रचलित है। कतिपय वैदिक सूक्तों में भी मन्त्र-संख्या शत अथवा शताधिक है। किन्तु इस साहित्याङ्ग के विकास में उसका विशेष योग्य प्रतीत नहीं होता, यद्यपि वैदिक मन्त्रों की भाँति अधिकांश प्राचीन शतको के पद्य भी पूर्णतः प्रसङ्ग मुक्त एवं स्वतः सम्पूर्ण हैं। कुछ आधुनिक शतक अवश्य ही सम्बन्ध-सूत्र से स्पृत, हैं भले ही वह सूत्र अथवा महश्य हो। सोमेश्वर-रचित रामशतक (१३ वीं शताब्दी) में यह कथा-तारतम्य अधिक मासल है। इस प्रकार, संस्कृत-शतको में प्रसङ्ग स्वातन्त्र्य से प्रबन्ध रूपता की ओर उन्मुख होने की प्रवृत्ति स्पष्ट परिलक्षित होती है।

संस्कृत तथा हिन्दी शतक-साहित्य के सम्बन्ध में श्री जा० विश्वमित्र का कथन है कि "भारतीय साहित्य की परम्पराओं के मूलस्रोत संस्कृत-साहित्य में शतको की संख्या एक शत से अधिक नहीं है। अन्य प्रांतीय भाषाओं में भी इस साहित्यांग का समृद्ध रूप (संख्या और साहित्यिक महत्त्व की दृष्टि से) प्राप्त नहीं है। हिन्दी-साहित्य में शतको की संख्या ऊँगलियों पर गिनी जा सकती है।" ^१ परन्तु वास्तविकता इससे सर्वथा भिन्न है। हिन्दी के २२० शतको की सूची सम्मेलन पत्रिका, भाग ५२, संख्या १-२ में प्रकाशित हो चुकी है। संस्कृत-शतको की संख्या भी सौ तक सीमित नहीं। गत दो वर्षों की खोज से मुझे १०६ शतको की जानकारी प्राप्त हुई है, जिनमें अधिकतर प्रकाशित हैं। इसके अतिरिक्त जैन कवियों के ५३ संस्कृत शतको का विवरण श्री अगारचन्द नाहटा ने अपने एक सद्यः प्रकाशित लेख में दिया है। बौद्ध शतक अलग हैं। अधिक खोज से विभिन्न सम्प्रदायों के विद्वानों द्वारा रचित संस्कृत शतको की संख्या तीन सौ के करीब

पहुँचेगी। प्रातः १०६ शतको का विवेचन यहाँ प्रस्तुत किया जाता है। इनमें कुछ तो प्रादेशिक भाषाओं के शतको के संस्कृत-अनुवाद हैं कुछ मात्र सकलन हैं परन्तु अधिकांश कृतियाँ मौलिक हैं। विषय-वैविध्य, सत्या तथा साहित्यिक गरिमा की दृष्टि से संस्कृत-साहित्य का यह अग्र नितान्त रोचक तथा महत्वपूर्ण है।

प्राचीनतम उपलब्ध शतक सज्ञक रचनाएँ भर्तृहरि (५७०-६५१) के (१-३) नीति, शृङ्गार तथा वैराग्य शतक हैं। नीतिशतक में उन उदात्त सद्गुणों का चित्रण हुआ है जिनका अनुशीलन मानव-जीवन को उपयोगी तथा साधक बनाता है। भर्तृहरि की नीति परक सुवित्या लोकव्यवहार में पग-पग पर मानव का मार्गदर्शन करती है। यहाँ शतक प्रणेत्या, वस्तुतः लोककवि के रूप में प्रकट हुआ है जो अपनी तत्त्वभेदी दृष्टि से मानव प्रकृति का पर्यवेक्षण तथा विश्लेषण कर उसकी भावनाओं को वाणी प्रदान करता है। शृङ्गार शतक काम तथा कामिनी के दुर्निवार आकर्षण^२ तथा आसक्ति की मारहीनता का रंगीला चित्र प्रस्तुत करता है। आकर्षण तथा विकर्षण के दो ध्रुवों के बीच घटकने वाले असहाय मानव की दयनीय विवशता का यहाँ रोचक वर्णन हुआ है। वैराग्य शतक में ससार की भगुरता धनिकों की हृदयहीनता तथा प्रव्रज्या की शान्ति तथा आनन्द का अंकन है^३।

प्रो० कोसम्बी के मतानुसार नीति, शृङ्गार तथा वैराग्य सम्बन्धी भर्तृहरि-विरचित प्रामाणिक पद्य मूलतः शतकाकार विद्यमान नहीं थे। उन्हें इस रूप में प्रस्तुत करना कवि की अभीष्ट भी नहीं था^४। डॉ० विष्टरनरिज शृङ्गार शतक को तो भर्तृहरि की प्रामाणिक तथा सुसम्बद्ध रचना मानते हैं उनके विचार से इसमें वैयक्तिकता के स्वर अन्य दो शतकों की अपेक्षा, अधिक मुखर हैं। नीति तथा वैराग्य शतक, लिपिकों के प्रमाद के कारण, सुभाषित सग्रह बन गये हैं, जिनमें भर्तृहरि के प्रामाणिक मूल पद्यों की संख्या बहुत कम है^५। निस्सन्देह विभिन्न संस्करणों में तथा एक ही संस्करण की विभिन्न प्रतियों में इन शतकों की पद्य सत्या अनुक्रम तथा पाठ में पर्याप्त वैभिय है। पर इनके रूप के अस्तित्व को चुनौती देने की कल्पना साहसपूर्ण प्रतीत होती है, क्योंकि परवर्ती समय शतक-साहित्य की प्रेरणा का मूलस्रोत ये शतक ही हैं।

इनका आकार तथा परिमाण कुछ भी रहा हो, शतकत्रयी को देश-विदेश में अनुपम लोकप्रियता प्राप्त हुई है। अंगणित पाण्डुलिपियाँ, संस्करण, टीकाएँ तथा अनुवाद इस ख्याति के उच्चतम प्रमाण हैं। इण्डिया आफिस तथा ब्रिटिश संग्रहालय के सूची पत्रों से भर्तृहरि के शतकों के अताधिक मुद्रित संस्करणों, रूपांतरों तथा अनुवादों के अस्तित्व की सूचना मिलती है।

यूरोप का भर्तृहरि से सर्वप्रथम परिचय नीति तथा वैराग्य शतकों के डच अनुवाद के माध्यम से सन् १६५१ में हुआ, जो अब्राहम रोजर ने पालघाट के ब्राह्मण पचनाम की सहायता से किया था। इस

२ तावदेव कृतिनामपि स्फुरत्येष निर्मल विवेक दीपक ।

यावदेव न कुरङ्गचक्षुषा ताड्यते चटुल लोचनाञ्चलं ।। शृङ्गार

३ मुख शान्त शोभे मुनिरतनुभूतिवृष इव । वैराग्य

४ शतकत्रयादि-सुभाषित-सग्रह की भूमिका, पृष्ठ ६२

५ History of Indian Literature, Vol III, Part I, P 156

अनुवाद के आधार पर यामसङ्ग ने दोनों शतको का फ्रेंच रूपान्तर प्रस्तुत किया (एम्सड्रेम, १९७०)। भर्तृहरि के समस्त पद्यों का प्राचीनतम मुद्रित संस्करण विलियम कैरी का है, जो हितोपदेश के संग से रामपुर से १८०३-४ ई० में प्रकाशित हुआ था इसकी एक प्रति इण्डिया ऑफिस में सुरक्षित है। इसके पश्चात् भारत तथा विदेशों में शतकत्रय के अनेक संस्करण तथा देशी-विदेशी भाषाओं में अनेक अनुवाद प्रकाशित हुए। डॉन व्होलेन ने बर्लिन से इसका सम्पादन (१८३३ ई०) तथा जर्मन में अविकल पद्यानुवाद किया (१८३५ ई०)। हरिलाल द्वारा सम्पादित शतकत्रय दिवाकर प्रेस, बनारस से १८६० में प्रकाशित हुए। भर्तृहरि का यह प्राचीनतम भारतीय संस्करण है। अलवर-महाराज के सग्रह में सुरक्षित पाण्डुलिपि इसी की विकृत प्रति है। हिन्दी में भर्तृहरि का सर्वाधिक लोकप्रिय अनुवाद राणा प्रतापसिंह कृत पद्यानुवाद है (१८ वीं शताब्दी)। शृङ्गारशतक का गद्यानुवाद हिन्दी में सब से प्राचीन है ^६ (१९२७)।

भर्तृहरि के शतको के आधुनिक समीक्षात्मक संस्करणों का प्रारम्भ कान्तानाथ तैलंग के संस्करण से हुआ, जो सन् १८९३ में बम्बई से प्रकाशित हुआ था। अब भी इन शतको के सांस्कृतिक अथवा स्वतन्त्र प्रकाशन और अनुवाद होते रहते हैं। परन्तु सर्वोत्तम तथा स्तुत्य काय प्रो० कोसम्बी ने किया। उन्होंने २७७ हस्तलिखित प्रतियों तथा उपलब्ध संस्करणों के पर्यालोचन के आधार पर भर्तृहरि के समस्त उपलब्ध पद्यों का परम वैज्ञानिक संस्करण विस्तृत भूमिका सहित प्रकाशित किया है (भारतीय विद्या भवन, बम्बई, १९४७)।

शतकत्रय पर विभिन्न समय में अनेक टीकाएँ लिखी गईं। जैन विद्वान् धनसार की टीका प्राचीनतम है (१४७८ ई०)। इन शतको की सबसे प्राचीन प्राप्य प्रति भी एक जैन विद्वान्, प्रतिष्ठा सोमगणि, द्वारा की गयी थी (१४४० ई०)।

(४) मयूर का सूर्यशतक (सातवीं शताब्दी) स्तोत्र-साहित्य की अग्रणी कृति है। इसमें क्रमशः सूर्य की किरणों, उसके अश्वों, सारथि, रथ तथा विम्ब की अत्यन्त ग्रीव तथा अलंकृत शैली में स्तुति की गई है। शतक का प्रत्येक पद्य आशी रूप है। कल्याण, धन प्राप्ति अथवा शत्रु एवं आपत्तियों के विनाश की कामना शतक में सदा की गई है। अन्तिम पद्य (१०१) में सूर्यशतक की रचना का मुख्य प्रयोजन 'लोकममल' बतलाया गया है (श्लोक लोकस्य भुक्त्यै शतमिति रचिता श्री मयूरेण भक्त्या)। सप्रधरा वृत्ती में रचित शतकों की परम्परा का प्रवर्तन सूर्यशतक से ही हुआ है।

सूर्यशतक के सात संस्करण ज्ञात हैं, तथा भिन्न-भिन्न समय में इस पर २२ टीकाएँ लिखी गयीं। सूर्य शतक का सर्वप्रथम अनुवाद डा० कार्लो वर्नहीमर ने इतालवी भाषा में किया जो 'सूर्य शतक डि मयूरे' नाम से १९०५ में प्रकाशित हुआ। क्वेकेनबास ने *The Sanskrit Poems of Mayura* में सूर्य शतक, मयूराष्टक तथा बाणकृत षण्ठीशतक का सम्पादन तथा अंग्रेजी में अनुवाद किया (१९१७)। इसके पश्चात् सूर्यशतक रमाकान्त त्रिपाठी के हिन्दी-अनुवाद सहित, १९६४ में चौखम्बा भवन, वाराणसी प्रकाशित हुआ।

६ R. P. Dewhurst ने इसे उत्तर प्रदेश इतिहास समिति की शोध पत्रिका की प्रथम जिल्द (१९१७) में प्रकाशित किया था।

श्री रमाकान्त त्रिपाठी ने स्वसम्पादित सूर्यशतक की भूमिका में चार अन्य सूर्यशतको का उल्लेख किया है। (५) गोपाल शर्मन् कृत सूर्यशतक कलकत्ता से १८७१ ई० में प्रकाशित हुआ था। ऑफेंबेट के कैंटालोगस कैंटालोगोरियम में इसका उल्लेख हुआ है। (६) श्रीश्वर विद्यालङ्कार के सूर्यशतक की एक पाण्डुलिपि राजेन्द्रलाल मित्र को प्राप्त हुई थी। सम्भवत यह अभी तक अप्रकाशित है। (७) तीसरा सूर्यशतक राघवेन्द्र सरस्वती नामक किसी कवि की रचना है। पीटरसन को इसकी एक हस्तलिखित प्रति भी मिली थी। एक हस्तलिखित प्रति महाराज-अलवर की पुस्तकालय में विद्यमान है। (८) एक अन्य सूर्यशतक लिङ्ग कवि की कृति है। विनियम टेलर को इसकी एक पाण्डुलिपि उपलब्ध हुई, जिसमें मूल पाठ के साथ टीका भी है।

मयूर के जामाता बाण का (९) चण्डीशतक एक अन्य प्राचीन प्रसिद्ध स्तोत्र काव्य है। बाण ने अपन श्वसुर द्वारा प्रवर्तित स्रग्धरा-परम्परा की चण्डीशतक में पल्लवित किया। इसके १०२ स्रग्धरा पद्यों में भगवती चण्डी की, विशेषण उनके चरण की, जिससे उन्होंने महिषासुर का वध किया था, प्रशस्त स्तुति हुई है। सूर्यशतक की भाँति इसका भी प्रत्येक पद्य आशी रूप है। गद्य सम्राट बाण की दुर्दृष्ट तथा कृत्रिम शैली चण्डीशतक में पूर्ण वैभव के साथ प्रकट हुई है। बाण की यह काव्यकृति उनके गद्य के समान दुर्बल तथा दुर्मेव है। चण्डीशतक काव्य माला के चतुर्थ गुच्छक में प्रकाशित हो चुका है। कवेकैतवास ने इसका अप्रग्रेजी में अनुवाद किया है।

(१०) अमरशतक (आठवीं शती का पूर्वार्ध) अमर-रचित शृङ्गारिक मुक्तको का संग्रह है जिनकी सख्या तथा क्रम में, विभिन्न संस्करणों में, पर्याप्त भेद है। सामान्यतः प्राचीनतम टीकाकार अर्जुन वर्मदेव (तेहरवीं शताब्दी) का पाठ शुद्ध तथा प्रमणिक माना जाता है। गीतिकाव्य के क्षेत्र में कालिदास के उपरान्त कदाचित् अमर ही एक मात्र ऐसे कवि हैं, जिन्हें काव्य शास्त्रियों से भरपूर प्रशंसा मिली है। आचार्य आनन्द-वधन ने अमर के प्रत्येक मुक्तक को, रस प्राचुर्य तथा भाव गाम्भीर्य की दृष्टि से, प्रबन्ध काव्य के समकक्ष माना है (मुक्तकेषु प्रबन्धेष्विव रसवत् गमनियेष्विव कवयो दृश्यन्ते। यथा ह्यमरकस्य कवेर्मुक्तका शृङ्गार रम-स्यन्दिन प्रबन्धायमाना प्रसिद्धा एव) सचमुच अमर ने मुक्तक की गायन में रस का सागर भर दिया है। अमरशतक में मन्दिरमानस प्रेमी युगलो के कोप-मनुहार, मान-मनावन, ईर्ष्या प्रणय तथा शृङ्गार की अन्य भावक भगिमात्रो का भाव भीना तथा चार चित्रण हुआ है।

भर्तृहरि के शतको की भाँति अमरशतक भी रसिक समाज में बहुत विख्यात हुआ। इस शतक पर विभिन्न विद्वानों ने चालीस टीकाएँ लिखी तथा देश-विदेश में इसके धनेक सम्पादन और अनुवाद हुए। सन् १८०८ में 'एडिटियो प्रिन्सेप्स' में देवनागरी लिपि में प्रथम बार कलकत्ता से अमरशतक का 'कामदा' के साथ प्रकाशन हुआ। १८७१ ई० में भाषा सञ्जीवनी प्रेस, पट्टास से इसका एक दक्षिणार्णव संस्करण प्रकाशित हुआ। इसमें वेमभूपाल की टीका थी। सन् १८८६ में निर्णय सागर प्रेस ने 'रसिक सञ्जीवनी' के साथ इस ग्रन्थ का पश्चिमी संस्करण प्रकाशित किया। जीवनानन्द विद्यासागर द्वारा सम्पादित पौरुष पाठ काव्यसंग्रह के द्वितीय भाग में मुद्रित हुआ। रिचर्ड साइमन ने तत्र तक उल्लेख समस्त सामग्री तथा पाण्डुलिपियों का मथन कर कील (बमनी) से अमरशतक का १८६३ ई० में अतीव समीक्षात्मक संस्करण प्रकाशित किया। सुशील कुमार डे ने 'अवर हेरिटेज' के प्रथम-द्वितीय भाग में रुद्रदेव कुमार की टीका तथा अमरशतक के मूल

पाठ का प्रकाशन किया ^७ । श्री कमलेशदत्त त्रिपाठी ने सन् १९६१ में मित्र प्रकाशन गौरव ग्रन्थ माला के अन्तर्गत ललित हिन्दी भावानुवाद के साथ शतका सुन्दर सस्करण प्रकाशित किया ।

टीकाकार रविचन्द्र ने अमर की भावनाओं के साथ खिलवाड़ करते हुए उसकी कृति की शान्तरस-परक व्याख्या करने की दुष्चेष्टा की है । इस सन्दर्भ में म० म० दुर्गा प्रसाद का कथन है “त च शुचिरस-स्यन्दिष्व-मरुश्लोकेषु परिशील्यमानेषु ‘रहसि प्रोढवन्तुना रतिसमये वेदपाठ इव सहृदयाना शिरशूलमेव जनयति” ।

कश्मीरी कवि भल्लट (आठवीं शती) का (११) शतक शिक्षाप्रद नीतिपरक मुक्तको का संग्रह है । कविता विविध विषयो का स्पर्श करती है, किन्तु अन्वयोक्तियों का बाहुल्य है । भल्लट की कृति लालित्य तथा प्रसाद से परिपूर्ण है । ऐसी आकर्षक तथा भावपूर्ण अयोक्तियाँ साहित्य में कम मिलती हैं ।

चिन्तामणि ! किसी चक्रवर्ती सम्राट् ने तुम्हें अपने मुकुट में धारण कर गौरवान्वित नहीं किया है, इस कारण तू विषाद मत कर । जगत् में कोई शीश इतना पुण्यशाली कहा कि तुम्हारे परस का सौभाग्य पा सके ।

चिन्तामणे भुवि न केनचिदीश्वरेण
मूर्ध्ना वृतोऽहमिति मा स्म सखे विषीद ।
नास्त्येव हि त्वदधिरोहणपुण्यबीज-
सौभाग्ययोग्यमिह कस्यचिदुत्तमाङ्गम् ॥

पांच अन्य कश्मीरी कवियों ने अपनी रचि तथा मान्यता के अनुसार शतको का निर्माण किया है । स्तोत्र काव्यो की शृङ्खला में ध्वनिकार आचार्य आनन्दवदन के (१२) देवीशतक का निजी स्थान है । देवी शतक के सौ पद्यों में नगवती दुर्गा की स्तुति हुई है । देवीशतक कवि की किशोर कृति प्रतीत होती है । सम्भवतः इसीलिये इसमें न भक्ति की ऊष्मा है, न भावों की उदात्तता, न कल्पनाओं की कमनीयता । देवीशतक की महत्ता काव्य-गुणों के निमित्त नहीं, कवि के व्यक्तित्व के कारण है ।

कश्मीर नरेश शंकर वर्मा (८८३-९०२ ई०) के समाकवि बल्लाल का (१३) शतक, भल्लट शतक की भांति अन्वयोक्ति प्रधान है ।

(१४) चारुचरितशतक कश्मीर के प्रख्यात बहुमुखी प्रतिभा सम्पन्न कवि क्षेमेन्द्र (११ वीं शती) की रचना है । शतक में जीवनोपयोगी सद्ब्यवहार तथा लोकज्ञान का सन्निवेश है । प्रत्येक उपदेश को तत्सम्बन्धी पौराणिक ऐतिहासिक आख्याना का दृष्टान्त देकर पुष्ट किया है । उपकार करते समय प्रत्युपकार की कामना करना अशोभनीय है । कण का दान ‘शक्ति’ प्राप्ति की याचना से दूषित हो गया था ।

त्यागे सत्त्वनिधि कुर्यान् प्रत्युपकृतिस्पृहाम् ।
कण कुण्डलदानेऽभूत कलुष शक्तियाञ्चया ॥

७ देखिये श्री कमलेशदत्त त्रिपाठी द्वारा सम्पादित ‘अमरशतक’ की भूमिका ।

पण्मुखसेव्यस्य विभो सर्वाङ्गैऽलकृतित्वमापन्ना ।
पन्नागपतय सर्वे वीक्षन्ते गणपति भीता ॥
स्कन्दवाहनमयूरदर्शनमीता शुण्डादण्डप्रवेशाय ।

नागराज के नाम से एक अन्य रचना (१९) 'शृङ्गारशतक' भी प्रचलित है ।^{१०} नागराज का समय अज्ञात है ।

काव्यमाला के पञ्चम गुच्छक में पञ्चशती के अन्तर्गत पाच स्रोतकाव्य—(२०-२४) कटाक्षशतक, मन्दस्मितशतक, पादारविन्दशतक, आर्याशतक तथा स्तुतिशतक—प्रकाशित हुए । कटाक्ष, मन्दस्मित तथा आर्याशतक में सौ-सौ पद्य हैं, शेष दो में १०१ । इनका रचयिता मूककवि है जो नाम की अपेक्षा उपाधि प्रतीत होती है । प्रथम तीन शतको में काञ्ची की अग्रिष्ठात्री देवी कामाख्या के कटाक्ष, स्मित तथा चरणकमलो की स्तुति की गई है । अन्य दो में देवी की सामान्य स्तुति है । मूककवि का स्थितिकाल अज्ञात है । जीवानन्द ने इन शतको को कलकत्ता से प्रकाशित करना प्रारम्भ किया था, किन्तु पाचवा शतक उपलब्ध न होने के कारण, सख्यापूर्ति के निमित्त, उन्हें इस श्रेणी में (२५) माहिषशतक प्रकाशित करना पड़ा । विभिन्न हस्तलिखित प्रतियों में शतको का क्रम भिन्न-भिन्न है ।

मूककवि की रचना साधारण कोटि की है । कहीं-कहीं अनुप्रास का विलास अवश्य अवलोकनीय है । कुछ पद्य उद्धृत किये जाते हैं ।

आर्याशतक —

मधुरवनुषा महीधरजनुषा नन्दामि सुरभि बाणजुषा ।
चिवुषुषा काञ्चिपुरे केलिजुषा बन्धुजीवकान्तिमुषा ॥७॥
प्रणतजनतापवर्गा कृतरणसर्गा ससिंहसर्गा ।
कामाक्षि मुदितभर्गा हृतरिपुवर्गा त्वमेव सा दुर्गा ॥८॥

स्तुतिशतक —

कवीन्द्रहृदये चरी परिग्रहीतकाञ्चीपुरी
निरुक्तकल्याणरी निखिललोकरक्षाकरी ।
मन पथदवीयसी मदनशासनप्रेयसी
महागुणगरीयसी मम दृशोऽस्तु नेदीयसी ॥८५॥

अन्योक्तिपरक काव्यों की परम्परा में भट्ट वीरेश्वर का (२६) अन्योक्तिशतक रोचक कृति है । अमर, चन्दन, भेक, पिक आदि परम्पराभुक्त प्रतीको को लेकर भी कवि ने सुन्दर अन्योक्तियों की रचना की है । अमर को यदि चम्पक-कल से अनुराग नहीं, तो क्या हानि ! वे मृगनयनी वालाएँ कुशल रहे जो केलिशृङ्खली पर बैठकर उसे अपना कर्णभूषण बनाती हैं ।

त्व चेच्चम्भककोरके न कुक्षे प्रेमाणुमेतावता
का हानिनहि तस्य कृत्यमपि रे किञ्चित्पुनर्हीयते ।
तेनैवात्य तु वैभव मधुप हे यद भूपयन्ति स्फुट
केलीमन्दिर देहलीपरिसरे कर्णेषु वामभ्रुव ॥

कवि वीरेश्वर द्रविडनरेश मीदुल्य हरि का पुत्र था ।^{११} उसका समय अज्ञात है । वीरेश्वर का शतक काव्यमाला ५ में प्रकाशित हो चुका है ।

(२७) रामशतक रामायणीय इतिवृत्त पर आधारित प्राचीनतम परिज्ञान प्रवन्धात्मक शतक है । मयूर ने जिस सगरात्मक शतक-परम्परा का प्रारम्भ किया था, रामशतक में उसका सफल निर्वह हुआ है । इसके सौ छंदों में भगवान् राम की अभिराम स्तुति है । १०१ वा पद्य भी हैं, पर वह श्लोक का भाग नहीं । इस उपजाति में कवि सोमेश्वर ने आत्मपरिचय दिया है—

विश्वम्भरामण्डलमण्डनस्य श्रीरामभद्रस्य यश प्रशस्तिम् ।
चकार सोमेश्वरदेवनामा यामाघनिष्पन्नमहाप्रबन्ध ॥

रामशतक में रामजन्म से लेकर अयोध्या-आगमन तथा राज्याभिषेक तक की समूची कथा संक्षेपतः निबद्ध है । स्तुति रामकथा के अनुसार आगे बढ़ती है । सग्वरा जैसे दीर्घ तथा जटिल छन्द का प्रयोग होने पर भी रामशतक की कविता माधुर्य तथा प्रसाद से सम्पन्न है । स्तोत्र-सुलभ सहृदयता तथा भक्ति-विह्वलता से रामशतक आद्योपान्त प्रोतप्रोत है । कवि सूयशतक आदि शानश्लोकी स्तोत्रों से प्रभावित अवश्य है, किन्तु उसकी कविता दुर्लभता तथा कृत्रिमता से सर्वथा मुक्त है । रामशतक सोमेश्वर की नाट्यकृति 'उत्तासराधव' के परिशिष्ट रूप में, गायकवाड ओरियेण्टल सीरीज, बडौदा से प्रकाशित हुआ है । सोमेश्वर गुजरात के शासक वस्तुपाल (तेरहवीं शताब्दी) का आश्रित कवि था ।

(२८) रोमावलीशतक लक्ष्मण भट्ट के पुत्र कवि रामचन्द्र की रचना है । रामचन्द्र ने १५२४ ई० में रसिक रञ्जन नामक एक अन्य काव्य का निर्माण अयोध्या में किया था । इस पर उन्होंने शृङ्गार तथा वंराग्य परक एक टीका भी लिखी थी ।^{१२}

(२९) आर्याशतक को, इसके सम्पादक श्री एन० ए० गोरे ने शैवदर्शन के प्रकाण्ड आचार्य अप्पय-वीक्षित (१५५८-१६३० ई० अथवा १५२०-१५६२ ई०) की रचना माना है, यद्यपि उनकी उपलब्ध ग्रन्थ सूची में इसका उल्लेख नहीं है । शतक की सौ आर्याओं में आर्यापति भगवान् शङ्कर की कमनीय स्तुति की गयी है । इसीलिये इसका नाम आर्याशतक रखा गया है । काव्य का प्रारम्भ भगवद् वन्दना से होता है—

दयया यदीयया वाङ् नवरसरुचिग सुवाचिकोदेति ।
शरणागत चिन्तितद त शिवचिन्तामणि वन्दे ॥

११ योऽभूद्द्राविडचक्रवर्तिमुकुटालकारभूतस्य रे

मीदुल्यस्य हरे सुत सितितले वीरेश्वर सत्कवि ॥१०५॥

१२ शब्दकल्पद्रुम, चतुर्थ भाग, पृष्ठ १५२

शतक में कवि ने भगवाद् शङ्कर से अपनी शरण में लेने, दारिद्र्य-निवारण, जन्म मरण के चक्र से मुक्त तथा भक्ति भावना स्फुरित करने की प्रार्थना की है। काव्य को सामान्यतः दो खण्डों में विभक्त किया जा सकता है। पूर्वार्ध में आराध्यदेव की कृपा-पात्रता प्राप्त करने की आत्मनिवेदन-पूर्ण विह्वलता का प्रतिपादन है। कवि अर्ध नारीश्वर से अपने अर्ध भक्त को, उसके समस्त दोष भुला कर, श्राद्धापूर्वक स्वीकार करने की याचना करता है।

मधुरार्धं वामार्धं शिरसि शशी सोऽपि भूपण तेऽर्घम् ।

मामपि तवाद्य भक्त शिव शिव देहे न वारयसि ॥

अपरार्ध में कवि ने अपने मन तथा ज्ञानेन्द्रियों को शिव-आराधना में तत्पर होने को प्रेरित किया है।

चेत शृणु मद्वचन मा कुरु रचन मनोरथाना त्वम् ।

शरण प्रयाहि शर्व सर्वं सकृदेव सोऽप्यिता ॥

प्रवाहमयी शैली तथा रचना-चातुर्य के कारण आर्यशतक स्तोत्र-साहित्य की अमूर्त कृति है। चमत्कार पूर्ण भावों को ललित तथा मधुर भाषा में व्यक्त करने की कवि में अद्भुत क्षमता है। मधुर हास्य की अन्तर्धारा काव्य में रोचकता का सञ्चार करती है। श्री गौरे ने डॉ० राघवन की संस्कृत टीका तथा अपने अग्रजी अनुवाद सहित इसका पुनः सम्पादन किया है। काव्यमात्ता के द्वितीय गुच्छक के सम्पादक ने एक पाद-टिप्पणी में अष्टमदीक्षित के (३०) उपदेशशतक का उल्लेख किया है। सम्भवतः यह उनके वंशज नील कण्ठ दीक्षित की कृति है।

शकरराम शास्त्री-सम्पादित 'भाइनर बर्कस ग्रॉव नील कण्ठ दीक्षित' (मद्रास, १९४२) में नील कण्ठ दीक्षित (१७ वीं शती) के (३१-३३) तीन शतक प्रकाशित हुए हैं। समारञ्जन शतक में विद्वन्मण्डली के मनोरञ्जनार्थं विद्वत्ता, वान, शौर्य, सहिष्णुता, वाग्मत्य प्रणय आदि मानवीय सद्गुणों का १०५ अनुष्टुप छन्दों में चित्रण हुआ है। दीक्षित जी की शैली अतीव सरल तथा प्रवाहपूर्ण है। शतक की कतिपय सूक्तियां बहुत भाविक हैं।

उद्यन्तु शतमादित्या उद्यन्तु शतमिन्दव ।

न विना विदुषा चाक्यैर्नश्यत्यास्यन्तर तम ॥

शतक की पुष्पिका में कवि ने विस्तृत आत्म परिचय दिया है। इति श्रीभरद्वाज कुल जलधिकोस्तुम श्रीकण्ठ मत प्रतिष्ठापनाचार्य चतुरधिकशतप्रबन्ध निर्वहक महाव्रतयाजि श्रीमदप्पय दीक्षित सोदयं श्रीमदाद्या दीक्षित पोत्रेण श्री नारायण दीक्षितात्मजेन श्री भूमिदेवी गर्भ सम्भवेन श्री नीलकण्ठ दीक्षितेन विरचित सभारञ्जन शतकम् ।

वैराग्य शतक विरक्ति तथा इन्द्रियवशयता की महिमा का गान है। प्रयास तो अनेक करते हैं, किन्तु विषय सेवन का परित्याग विरले ही कर सकते हैं।

शतश परीक्ष्य विषयान्सघो जहति क्वचित्क्वचिद् धन्या ।

काका इव दान्ताशनमन्ये तानेव सेवन्ते ॥

अन्यापदेश शतक १०१ अन्यापदेशात्मक पद्यों का संग्रह है। मधु सूदन का (३४) अन्यापदेश शतक काव्य माला के नवम गुच्छक में प्रकाशित हुआ। काव्य माला ४, पृष्ठ १८६ की पाद टिप्पणी में नील कण्ठ-दीक्षित के (३५) कलिविडम्बन शतक का उल्लेख हुआ है।

उपर्युक्त टिप्पणी में उल्लिखित (३६-३८) श्रोष्ठशतक, काशिका तिलकशतक तथा जारजात शतक के कर्ता नील कण्ठ नारायण दीक्षित के आत्मज नील कण्ठ दीक्षित से भिन्न तीन अलग व्यक्ति हैं। सभारञ्जन की पुष्पिका में उपलब्ध दीक्षित के आत्मवृत्त से यह स्पष्ट हो जाता है। श्रोष्ठ शतक का लेखक कवि नीलकण्ठ शुल्क जर्नादन का पुत्र है। काशिका तिलक शतक के रचयिता के पिता का नाम रामभट्ट है। तीनों का रचना काल अज्ञात है।

(३९) आश्लेषाशतक विरहव्यथित मानस का करुण स्पन्दन है। वियोग में पूर्वानुभूत सयोग की माधुरी विप वन जाती है। कविप्रिया को सम्बोधित शतक के समूचे पद्यों में उत्कण्ठित मन की इसी कसक की अभिव्यक्ति हुई है।

बाले मालति । तावकीमभिनवामा स्वादयन् माधुरी
कञ्चित्कालमथाधुना बलवता दैवेन दूरीकृत ।
उद्बाष्प चिरसेवितामनुदिन तामेव सञ्चिन्तयन्
भृङ्ग कश्चन दूयते तव कृते हा हन्त रात्रिन्दिवम् ॥

आश्लेषा नक्षत्र में उत्पन्न होने के कारण कवि प्रिया को शतक में आश्लेषा कहा गया है। उसका वास्तविक नाम 'गङ्गा' प्रतीत होता है (गङ्गेति प्रथिता करोपि सतत सन्ताप मित्यद्भुतम्)

इसके रचयिता नारायण पण्डित कालिकट-नरेश मानदेव (१६५५-५८) के आश्रित कवि थे। मानदेव स्वयं विद्वान् तथा विद्या प्रेमी शासक था। नारायण पण्डित उत्तरराम चरित की भावार्थदीपिका टीका के लेखक नारायण से भिन्न हैं। आश्लेषा शतक त्रिवेन्द्रम से १६४७ में प्रकाशित हुआ है।

प्रख्यात वैष्णवाचार्य महाप्रभु चैतन्य के जीवन चरित से सम्बन्धित रचनाओं में सार्वभौम (१७ वीं शती) की (४०) शतश्लोकी ने बंगाल में काफी लोकप्रियता प्राप्त की है।^{१३}

कुसुमदेव कृत (४१) दृष्टान्त कलिका शतक सौ अनुष्टुपो की नीतिपरक रचना है। इसके प्रत्येक पद्य के भाव को दृष्टान्त द्वारा पुष्ट किया गया है। यही इसके शोषक की सार्थकता है।

उत्तम क्लेशविक्षोभ क्षम सोढु नहीतर ।
मण्डिरेव महाशाणघर्षण न तु मृत्कण ॥

कुसुमदेव का स्थितिकाल अनिश्चित है। सम्भवतः वे सतरहवीं शताब्दी में हुए, यद्यपि वल्लभदेव ने सुभाषितावली में उनके कुछ पद्य उद्धृत किये हैं। यह काव्यमाला के गुच्छक १४ में प्रकाशित हो चुका है।

गुमानि का (४२) उपदेश शतक काव्यमाला के भाग १३ में प्रकाशित हुआ। विषय नाम से स्पष्ट है। लेखक का समय ज्ञात नहीं है।

कवि नरहरि का (४३) शृङ्गारशतक ११५ अंश सम्बोधित शृङ्गारिक मुक्तको का संग्रह है, जो कहीं कहीं अश्लीलता की सीमा तक पहुँच जाते हैं। कवि की अपनी विद्वत्ता तथा कवित्व शक्ति पर बहुत गव है। प्रियानन्दन के व्याख्यान से नरहरि ने अपनी कविता को कालिदास तथा बाण के काव्य का समकक्षी माना है।

श्री कालिदास कविता सुकुमार भूते
बाणस्य वाक्यमिव मे वचन गृहाण ।
श्री हर्ष काव्य कुटिल त्यज मानबन्ध
बाणो कवेनरहरेरिव सम्प्रसीद ॥

अनुप्रास के प्रयोग में नरहरि सचमुच सिद्ध हस्त हैं।

सविनयमनुवार वन्नि कृत्वा विचार
नरहरि परिहार ना कृथा दुःख भारम् ।
हृदि कुरु नवहार मुख कोप प्रकार
कुरु पुलिन विहार सुभ्रू सभोग सारम् ॥

काव्य माला ११ में एक अन्य (४४) शृङ्गारशतक प्रकाशित हुआ, जिसके प्रणेता गोस्वामी जनार्दन भट्ट हैं। पुष्पिका में कवि ने कुछ आत्म परिचय दिया है। इति श्री गोस्वामिजगन्निवा सारमज गोस्वामि जनार्दन भट्ट कृत शृङ्गार शतक सम्पूर्णम्। भट्ट जनार्दन ने नारी-सौन्दर्य के कई मनोरम चित्र प्रकट किये हैं। उनकी दृष्टि में नारी कामदेव की गतिमती शस्त्रशाला है (प्रायः पञ्चशराभिषेक्षिणी भुजा शस्त्रस्य शाला निजा)

कामराज दीक्षित के (४५-४७) तीन शृङ्गारिक शतक शृङ्गारकलिका त्रिशनी नाम से प्रकाशित हुए (काव्य माला १४)। प्रत्येक शतक में पूरे सौ मुक्तक हैं। पद्य-रचना अकारादि तथा मात्रा क्रम से हुई है। प्रारम्भिक पद्यों में कवि ने आत्म परिचय दिया है। उसके पिता कामराज स्वयं सफल तथा विख्यात कवि थे।

हृदि भावयामि सतत तात श्रीसामराजमहम् ।
यत्कृतमक्षरगुम्फ कवय कण्ठेषु हारमिव दधते ॥१०॥
श्रीसामराज जन्मा तनुते श्रीकामराज कवि ।
मुक्तक काव्य विदुषा प्रीत्यै शृङ्गार कलिकाक्षम् ॥१५॥

सत्यव्रत 'तृषित'

काव्यमाला में (४८) एक खड्गशतक का प्रकाशन हुआ। इसका रचयिता तथा रचनाकाल अज्ञात है।

मुद्गलमट्ट कृत (४९) रामायणशतक तथा गोकुलनाथ का (५०) शिवशतक स्तोत्र-साहित्य की दो अन्य ज्ञात शतक नामक रचनाएँ हैं। रामायणशतक का उल्लेख, डॉ० कामिल बुल्के ने अपने विद्वत्तापूर्ण शोधग्रन्थ 'रामकथा—उत्पत्ति और विकास' में किया है (पृष्ठ २१८)। शिवशतक का निर्देश रमाकान्त-सम्पादित सूर्यशतक की भूमिका (पृष्ठ ३२) में हुआ है। दोनों का रचनाकाल अज्ञात है।

जयपुर के साहित्य प्रेमी नरेशो ने सस्कृत-पण्डितों को उदारतापूर्वक प्रश्रय दिया तथा उन्हें विविध प्रकार से सत्कृत किया। अपनी अमर कीर्तिलता की जीवन्त प्रतीक 'काव्यमाला' की सैकड़ों जिल्दों में हजारों प्राचीन दुष्प्राप्य ग्रन्थों का प्रकाशित करना उन्हें कालकवलित होने से बचाया और इस प्रकार राष्ट्र की अमिट सेवा की। जयपुर के कतिपय राजाश्रित कवियों ने भी इस साहित्य-विद्या को समृद्ध बनाने में योग दिया है।

जयपुर-संस्थापक महाराजाधिराज सवाई जयसिंह द्वितीय (१६९९-१७४३ ई०) के समकालीन तथा आश्रित ज्योतिषाचार्य श्री केवलराम ज्योतिषराय का (५१) अमिलापशतक कदाचित् इस कोटि की सर्वप्रथम रचना है। इसकी एक हस्तलिखित प्रति राजस्थान प्राच्य-विद्या प्रतिष्ठान, जोधपुर में १९२०४ ग्रन्थाक पर उपलब्ध है। हस्तलिखित १६ पत्रों में १०१ पद्य हैं। प्रारम्भिक ३५ पद्यों में भगवान् श्री कृष्ण की बाललीलाओं का मनोरम वर्णन है। शेष पद्यों में ऋतुओं, प्रातः काल, सूर्योदय, सूर्यास्त आदि का विस्तृत वर्णन है। शतक के वर्णन पौराणिक गाथाओं पर आधारित हैं। अमिलाप शतक एक मात्र ज्ञात कृष्ण सम्बन्धी तथा वर्णन प्रधान शतक है।

मङ्गलाचरण के व्याज से सृष्टि के प्रारम्भ में शेषशायी भगवान् विष्णु के स्वापोद् बोध का वर्णन किया गया है।

प्रातर्नीरद नील मुग्ध महस स्वापि स्मरामि स्फुट
स्वल्पोद् बोधित नेत्रनीलिम सृजल्लीला द्रवन्नाम्बुजम् ।
येन नोदयत. पुराणकृतो बोधप्रभावान्तरा—
नीलालिङ्गयशसि नाभिनलिनस्याहो सपत्नीकृतम् ॥२॥

काव्य में कमनीय कल्पनाओं की छटा दर्शनीय है। ललित शैली तथा उदात्त कल्पनाओं के मणि-काचन संयोग से काव्य में नूतन आभा का समावेश हो गया है। श्रीकृष्ण की बाललीलाओं का वर्णन बहुत स्वाभाविक तथा सजीव है। शतक का उपसंहार निम्नलिखित पद्य से होता है।

शिव शौरिपदाब्ज पूजन प्रतिभाभावित तत्पादाम्बुज ।
अमिलापशत मनोहर कुस्ते केवलराम नामक. ॥

अन्तिम पत्र पर एक पद्य और मिलता है, किन्तु वह प्रक्षिप्त प्रतीत होता है। १४

१४ देखिये—मरुभारती, अनंतवर, १९६४ में प्रकाशित श्री प्रभाकर शर्मा का लेख 'केवलराम ज्योतिषराय तथा उनकी रचना अमिलाप शतकम्'। पृ० २४-२८

(५२) माधवसिंहाय शतक जयपुर नरेश महाराज माधवसिंह (१७५०-६० ई०) की प्रशंसा में लिखा गया है। लेखक है उनके सभाकवि श्याम शुन्दर दीक्षित लद्दूजी। इसमें ब्रह्ममण्डली के अन्तर्गत केवलराम ज्योतिपराय का भी गुणगान हुआ है।

स जयति ज्योतिपराय केवलरामाभिध सूरि ।

श्रीमज्जयपुरनगरे पण्डितवर्य्य सदाचार्य ॥१२६॥ १५

श्री अग्रचन्द नाहटा ने अपने २४-८-६५ के पत्र में तीन (५३-५५) शतकों की सूचना दी है—सद्वोध शतक राजवर्यनशतक (नाहटा जी द्वारा सम्पादित सभाशृङ्गार में प्रकाशित) तथा कृष्णराम भट्ट-रचित 'प्लाण्डुराज शतक'। प्लाण्डुराज शतक में प्लाण्डुराज (प्याज) के गुणों का रोचक वर्णन किया गया है। यह जयपुर से प्रकाशित हो चुका है। कृष्णराम भट्ट के (५६-५७) दो अन्य शतकों-प्रार्थालिङ्कार शतक तथा सार शतक का भी उल्लेख मिलता है। गोपीनाथ शास्त्री दाधीच कृत (५८) राम सौभाग्य शतक में जयपुर नरेश रामसिंह (१९ वीं शती का मध्य) का चरित वर्णित है।

बुहारी की उपयोगिता पर अनन्तलवार ने रोचक शैली में (५९) सम्पाजनी शतक लिखा है। यह मैसोर से प्रकाशित हुआ है।

(६०) विज्ञान शतक का कर्तृत्व अज्ञात है। विज्ञान शतक का सर्वप्रथम सम्पादन कृष्ण शास्त्री भाऊ शास्त्री गुहले ने १८६७ ई० में नागपुर से किया था। एक अन्य संस्करण, जिसमें उपर्युक्त से दो पद्य कम हैं तथा अन्य पद्यों के अनुक्रम में पर्याप्त वैभिन्न्य है, गुजराती प्रेस, बम्बई से मुद्रित हुआ। प्रो० कोसम्बी ने शतक अथादि सुभाषित-संग्रह में इसका संशोधित पाठ प्रकाशित किया है।

गुहले-सम्पादित संस्करण की पुष्पिका में विज्ञान शतक को भर्तृहरि की रचना माना गया है। इस कारण तथा विज्ञान शतक एवं भर्तृहरि की कृतियों में भाव तथा रचना-साम्य के आधार पर अब भी इसे भर्तृहरि-रचित मान लिया जाता है। परन्तु यह आधुनिक गठन प्रतीत होती है।

शतक के मगलाचरण में गणेश की स्तुति की गयी है —

विमलदमलदानश्रेणि सौरभ्यलोभोपगत भुषणमाला व्याकुला काशदेश ।

अवतु जगदक्षेप शश्वदुष्प्रात्मजो यो विपुलपरिघदन्तोद् दण्ड शुण्डा गणेश ॥

अन्तिम पद्य में (१०३) इसे वैराग्य शतक नाम से अभिहित किया गया है (बुधना वैराग्य सुषट्यनु वैराग्य शतकम्) वास्तव में अन्य वैराग्य शतकों की भांति विज्ञान शतक में भी प्रेम की छलना, जगत् की नश्वरता तथा वैराग्य की महिमा का वर्णन है।

(६१-६२) संस्कृतस्य सम्पूर्णतिहास (छञ्जूराम शतकद्वय) संस्कृत-साहित्य के इतिहास की एक मात्र शतक सज्जक रचना है। 'शतकद्वय' ६ परिच्छेदों में विभक्त है, जिनमें क्रमशः व्याकरण, काव्य, साहित्य, न्याय-वैशेषिक, साध्य-योग, पूर्वोत्तर भीमासा के ग्रन्थों का निरूपण किया गया है। यह निरूपण विवेचनात्मक

न होकर गणनात्मक है। कुछ साहित्यिक विषाग्री के प्रमुख ग्रन्थों का नामोल्लेख करके सन्तोष कर लिया गया है। कवियों का वर्णनक्रम भी सदैव निर्दुष्ट नहीं है। कई परवर्ती कवियों को पहले तथा पूर्ववर्तियों को पश्चात् रख दिया है। लेखक ने पद्यों की हिन्दी में विस्तृत व्याख्या की है, जिसमें संस्कृत के विभिन्न लेखकों की प्रशंसा में स्वरचित १०२ पद्य यथास्थान उद्धृत किये हैं। सम्भवतः व्याख्या के इन पद्यों तथा मूल श्लोकों को मिलाकर ही काव्य को शतक द्वय का उपनाम दिया गया है। अन्यथा मूल काव्य की पद्य संख्या से इस उपशीर्षक की सगति नहीं बैठती। व्याख्या में कुछ नवीन तथा अज्ञात टीकाकारों का नामोल्लेख हुआ है। इसके रचयिता म० म० छज्जूराम शास्त्री प्रतिभाशाली कवि, नाटककार, टीकाकार तथा दशन एवं व्याकरण के मान्य पण्डित हैं। १९

राजकीय संस्कृत महाविद्यालय मुजफ्फरपुर के साहित्य-प्रधानाध्यापक श्री बदरीनाथ शर्मा की अयोक्ति साहस्री में (६३-७२) दस शतक सम्मिलित है। शतकों के नाम हैं—जलाशयशतक, खेचरशतक, शकुन्तलशतक, स्थावरशतक, तस्वरशतक, लताशतक, पशुशतक, यादशतक, क्षुद्रजन्तुशतक, प्रत्येकशतक उपरोक्त प्रतीकों पर आधारित सौ अयोक्तियों का सङ्कलन है। अयोक्ति साहस्री काशी से प्रकाशित हुई है। प्रसिद्ध नाटककार प० मथुराप्रसाद दीक्षित ने एक (७३) अयोक्तिशतक की भी रचना की है। आधुनिक नाटककारों में पण्डित मथुराप्रसाद अग्रगण्य हैं। उनके भक्त सुदर्शन, वीर प्रताप, वीर पृथ्वीराज, भारत विजय आदि नाटक बहुत सफल, रोचक तथा लोकप्रिय हैं।

गान्धी स्मारक निधि, देहली से प्रकाशित (७४) गान्धी सूक्ति मुक्तावलि भारत के भूतपूर्व वित्त मन्त्री श्री चिन्तामणि देशमुख द्वारा संस्कृत-पद्य में अनूदित गांधी जी की सौ सूक्तियों का संग्रह है। कवि ने प्रत्येक पद्य का अंग्रेजी में अनुवाद भी कर दिया है। गान्धी सूक्ति मुक्तावलि का उपशीर्षक अथवा नामान्तर तो प्रत्यक्ष शतक नहीं है, किन्तु अनुवादक ने भूमिका में स्पष्टतः इसे शतक की संज्ञा प्रदान की है। 'I, therefore, Completed a Sataka and thought that this form and size would not be unwelcome to the public'

नागपुर से सन् १९५८ में प्रकाशित प्रो० श्रीधर भास्कर वर्णेकर की जवाहर तरङ्गिणी अपरनाम (७५) भारतरत्नशतक एक आधुनिक प्रबन्धात्मक शतक है। इसमें भारत के प्रथम प्रधान मन्त्री युग पुष्प जवाहरलाल नेहरू की गौरवशाली जीवन गाथा का मनोरम वर्णन हुआ है। भारतरत्नशतक उन रचनाओं में है जिनसे साहित्य की प्रतिष्ठा तथा यथार्थ गौरव वृद्धि होती है। संस्कृत से अनभिज्ञ पाठकों के उपयोग के लिये कवि ने स्वकृत अंग्रेजी अनुवाद भी साथ दिया है। श्री वर्णेकर प्रतिभाशाली कवि हैं। भाषा पर उनका पूर्ण अधिकार है। उनकी कवित्वशक्ति रोचक तथा प्रभावशाली है। प्राचीन भारतीय इतिहास के पात्रों के प्रतीकों के माध्यम से कवि ने नेहरूजी की कर्मठता, स्वायत्तता तथा राजनीति-नैपुण्य का भव्य चित्र अंकित किया है।

सोढश्चिराय खरदूपणसनिपात
यद्वा नरोत्तमकुलैर्घटिता मुहता ।
उल्लसितो बहलसकट वारिधिश्च
रामायण सुचरिते प्रतिबिम्बित ते ॥

१९ छज्जूराम शास्त्री की कृतियों के विवेचन के लिये देखिये 'विश्वसंस्कृतम्' फरवरी, १९६४ में प्रकाशित मेरा लेख 'केचित् पञ्चनदीया संस्कृतकवयः'।

दुर्योधन प्रखरभीष्मवलावगुप्त
 दुःशासन निहतपञ्चजन प्रभावम् ।
 निस्सारता जन जनार्दन सङ्गतेन
 नीत्वा, त्वयैव रचिन नवभारत हि ॥
 स्वार्थकसक्ता पुरुषाधमसेवितेय
 वाराङ्गनेव नृपनीतिरिति स्वनिन्दाम् ।
 निस्स्वार्थमेत्य शरणं पुरुषोत्तम वा
 दूरीचकार सुगत हि ययाम्रपाली ॥

प्रधानमन्त्रो के प्रिय व्यायाम 'शीर्षासन' की इस पद्य में भावपूर्ण व्याख्या की गयी है ।

भूरहति ऋतुमयी शिरसा प्रणाम
 द्यौ किन्तु भोगबहुला चरन्नामि धातम ।
 इत्येव किं निजमनोगत मुत्तम त्व
 शीर्षासनेन नियत प्रकटीकरोमि ॥

भारतरत्नशतक के पृष्ठ पत्र पर श्री वर्णकर की रचनाओं के विज्ञापन में तीन (७६-७८) शतको का उल्लेख है—विनायकवैजयन्ती शतक, रामकृष्ण परमहंसीय शतक, तथा शाकुन्तलशनश्लोकी । सम्भवत ये सभी अप्रकाशित हैं ।

साहित्य मकादमी दिल्ली के प्रकाशन 'आज का भारतीय साहित्य' में सम्मिलित 'आधुनिक संस्कृत-साहित्य के उपयोगी सर्वेक्षण' में डॉ० राघव ने (७६-८३) पांच शतको का—वैमनाशतक, सुमतिशतक, दशरथी शतक, कृष्ण शतक, भास्कर शतक—उल्लेख किया है । ये मूल तेलुगु शतको के श्री एस टी जी वरदाचारियर द्वारा किये गये संस्कृत रूपान्तर हैं ।

पररचित पद्यो तथा सूक्तियो के कुछ सकलन भी शतकाकार प्रकाशित हुए हैं । जगदीशचन्द्र विद्यार्थी ने ऋग्वेद, यजुर्वेद तथा सामवेद के सौ-सौ मन्त्रों के^{१७} चयन (८४-८६) ऋग्वेद शतक, यजुर्वेद शतक तथा सामवेद शतक के नाम से प्रस्तुत किये हैं । ऋग्वेद शतक दिल्ली से १९६१ ई० में प्रकाशित हुआ, शेष दोनों १९६२ में । इसी प्रकार हरिहर झा ने संस्कृत कवियों की सूक्तियों को सूक्ति शतक के (८७-८८) दो भागों में संकलित किया है । प्रत्येक भाग में पूरे सौ-सौ पद्य हैं । सूक्तिशतक चोखम्बा भवन, वाराणसी से प्रकाशित हुआ है ।

मेरे मित्र डा० सत्यव्रत शास्त्री की (८९) शतश्लोकी की 'वृहत्तर भारतम्' 'संस्कृत प्रतिभा' में प्रकाशित हुई । इसमें वृहत्तर भारत की संस्कृति तथा वैभव का गौरव गान है । कविता सर्वत्र लालित्य तथा माधुर्य से समवेत है । डॉ० सत्यव्रत प्रतिभासम्पन्न कवि हैं । उनके दो अन्य काव्य—श्री वोचिसत्वचरितम् तथा गोविन्दचरितम् देहली से प्रकाशित हुए हैं ।

कण्टाकुंभ की कण्टकाञ्जलि अपरनाम (९०) नवगीति शतक आधुनिक संस्कृत-साहित्य की क्रान्तिकारी कृति है । नवगीति शतक आधुनिक विषयों पर व्यंग्यात्मक शैली में निबद्ध १६७ मुक्त पद्यों

१७ श्री वोचिसत्वचरितम् का विवेचन मैंने 'विश्व संस्कृतम्' में प्रकाशित अपने पूर्वोक्त लेख में किया है ।

का अभिनव सग्रह है जिसे 'पद्धति' नामक दस भागों, मुखबन्ध, अञ्जलिबन्ध तथा परिशिष्ट में विभक्त किया गया है। भारतीय राजनीति, समाज, धर्म, प्रशासन, वर्तमान महंगी, खाद्यान्न का अभाव, भ्रष्टता, कृत्रिम तथा छलपूर्ण जीवनचर्या आदि विविध विषयों पर कवि ने प्रबल प्रहार किया है कविता में अपूर्व रोचकता तथा नूतनता है। कवि ने संस्कृत-काव्य की चिसी-पिटी लोक को छोड़कर अभिनव शैली की उद्भावना की है। संस्कृत के प्रचार-प्रसार के लिये ऐसी रचनाओं की विशेष आवश्यकता है, जो समकालीन जीवन के निकट हो तथा उसकी समस्याओं का विवेचन प्रस्तुत करें।

वर्तमान प्रशासन में परिव्याप्त घूसखोरी पर, उपनिषदों के अश्वत्थ के प्रतीक से, कवि ने मर्मन्तिक व्यंग किया है। उपनिषदों में सृष्टि की तुलना एक ऐसे काल्पनिक वृक्ष से की गयी है। जिसकी जड़े ऊपर और शाखाएँ नीचे हैं। यह सृष्टितत्त्व शाश्वत है। उसका उच्छेद करने की क्षमता किसी में नहीं है। परन्तु कवि की कल्पना है कि आधुनिक वैज्ञानिक युग में मानव ने सृष्टि के वृहत् अश्वत्थ के उन्मूलन के लिये अनेक उपकरणों का आविष्कार कर लिया है। पर घूस के बद्ध मूल अश्वत्थ का उच्छेत्ता आज भी नहीं है, न अतीत में था और न भविष्य में होगा।

ऊर्ध्वं मूलमधश्च यस्य वितता शाखा, सुवर्णच्छद
कस्योत्कोचतरुर्जगत्सर्वविदितं यद्यप्यहोऽगुणः ।
छेत्ता कश्चिदुदेति ससृजितरो छेत्तास्य वृक्षस्य तु
नाभूनास्ति न वा भविष्यति पुमान् । अश्वत्थ एषोऽक्षयः ॥

रामकैलास पाण्डेय का (६१) भारत शतक 'संस्कृत-प्रतिभा' में तथा हजारीलाल शास्त्री का (६२) शिवराज विजय शतक 'दिव्य ज्योति' (शिमला) में प्रकाशित हुए हैं। ये दोनों ऐतिहासिक काव्य हैं। भारतशतक में भारत के गौरवशाली अतीत तथा वर्तमान स्थिति का चित्रण है। शिवराजविजय शतक में छत्रपति शिवाजी का चरित्र वर्णित है।

इनके अतिरिक्त निम्नांकित शतकों की जानकारी जिनरत्न कोष, आमेर शास्त्र भण्डार तथा राजस्थान ग्रन्थ-भण्डारों की सूचियों से प्राप्त हुई है।

(६३-६४) चारुण्य शतक तथा नीतिशतक की रचना का श्रेय चारुण्य को दिया जाता है। किन्तु यह चारुण्य चन्द्रगुप्त के प्रधानाचार्य विष्णुगुप्त चारुण्य कदापि नहीं हो सकता। प्राचीन भारत में साहित्यिक रचनाओं को सम्बद्ध विषय के लक्षणप्रतिष्ठ आचार्यों के नाम से प्रचलित करने की बलवती प्रवृत्ति रही है। इसी प्रकार वररुचि के नाम से दो (६५-६६) शतक उपलब्ध हैं—शतक तथा योगशत। शतक कोपग्रन्थ है। इसकी एक अपूर्ण प्रति जैन मन्दिर सधीजी, जयपुर में सुरक्षित है। वेंष्टन सन् १६८८। योगशत आयुर्वेद से सम्बन्धित रचना है। श्री मल्ल अथवा त्रिमल्लक का (६७) द्रव्यगुणशत श्लोक भी आयुर्वेद ग्रन्थ है। दोनों की हस्तलिखित प्रतियाँ आमेर शास्त्र भण्डार, जयपुर में उपलब्ध हैं। योगशत की प्रति खण्डित है। प्रथम तथा अन्तिम पृष्ठ नहीं है। योगीन्द्रदेव के (६८) दोहशतक की एक प्रति ठैलियों के मन्दिर जयपुर में है। वेंष्टन सन् १२००। अज्ञात कवियों के दो (६९-१००) दृष्टान्त शतक ज्ञात हैं। एक सुभाषित सग्रह है, दूसरा अलङ्कार ग्रन्थ। (१०१-१०६) अज्ञात कवियों के गोरक्ष शतक, आत्मनिन्दा शतक, आत्मशिक्षा शतक, मूर्ख शतक, गौडवशातिलक कृत वृद्धयोग शतक तथा शिववर्धन

का बन्ध शतक का उल्लेख भी सूची पत्रों में हुआ है ।

इस प्रकार संस्कृत का शतक-साहित्य विशाल तथा वैविध्यपूर्ण है । पता नहीं शतक सज्ञा का क्या आकर्षण था कि प्रायः समस्त कल्पनीय विषयों पर शतक लिखे गये हैं । स्पष्टतः इस साहित्यिक विद्या ने जनता में अपूर्व ख्याति प्राप्त की होगी । इसीलिए कवियों ने अपनी कविता को शतक का आवरण पहना पहनाकर प्रचलित किया । यह खेद की बात है कि साहित्य की यह रोचक सामग्री अन्तर्व्यस्त विखरी पड़ी है । उपलब्ध शतकों का सुसम्पादित संग्रह अवश्य प्रकाशित होना चाहिये ।



। ति र गौर । सी सी- गति न

राजस्थान में अके कहावत है—‘समयसु दर—रा गीतडा, कु भे राणे—रा भीतडा’ अर्थात् जिस प्रकार महाराणा कुंभा द्वारा बनवाये हुये सपूर्ण मकानों, मंदिरों, स्तंभों और शिलालेखों आदि का पार पाना अत्यंत कठिन है उसी प्रकार समयसु दरजी विरचित समस्त गीतों का पता लगाना भी दुष्कर कृत्य है, उनके गीत अपरिमित हैं। यह महाकवि समयसु दर १७ वीं शताब्दी के लब्धप्रतिष्ठ राजस्थानी जैन कवि हुंसे हैं। उनका जन्म पोरवाल जातीय पिता श्री रूपसिंह और माता लीलादेवी के यहाँ अनुमानतः सन् १६१० में साचौर (सत्यपुर) में हुआ। बाल्यावस्था में ही उन्होंने दीक्षा ग्रहण कर क्रमशः महोपाध्याय-पद प्राप्त किया। मधुर-स्वभावी महाकवि अपनी अप्रतिम विद्वत्ता और अगूढ़ व्यक्तित्व से अपने जीवन-काल में ही प्रशंसित हो चुके थे। उन्होंने भारत के अनेक प्रदेशों का भ्रमण करके अपनी नानाविध रचनाओं और सद्गुणों द्वारा तत्रस्थ जनसमुदाय को कल्याणपथ की ओर अप्रसर किया। सौभाग्यवश महाकवि ने दीर्घायु प्राप्त की थी। सन् १७०३ में उन्होंने चैत्र शुक्ला त्रयोदशी के दिन अहमदाबाद में समाधिपूर्वक नश्वर देह को त्यागकर स्वर्ग की ओर प्रस्थान किया। अपनी इस दीर्घायु में महाकवि ने संस्कृत, प्राकृत और राजस्थानी की अनेक रचनाओं की। इनकी योग्यता एवं बहुमुखी प्रतिभा के सबब में विशेष न कहकर यह कहें तो कोई अत्युक्ति न होगी कि कलिकाल सर्वज्ञ हेमचन्द्राचार्य के पश्चात् प्रत्येक विषयों में मौलिक सर्जनकार एवं टीकाकार के रूप में विपुल साहित्य का निर्माता (महाकवि समयसु दर के अतिरिक्त) अन्य कोई शायद ही हुआ हो। ‘सीताराम—चौपई’ नामक बृहत्काय जैन रामायण महाकवि की प्रतिनिधि रचना है। उनके अपरिमित गीत भी बड़े महत्त्वपूर्ण हैं। महाकवि के सबब में विस्तृत जानकारी एवं उनकी लघु रचनाओं के रसास्वादन के लिये श्री अग्ररत्न नाहटा और भैरवलाल नाहटा संपादित ‘समयसु दर—कृति—कुसुमाञ्जलि’ दृष्टव्य है। यहाँ प्रस्तुत है महाकवि के छत्तीसी-साहित्य का संक्षिप्त परिचय।

छत्तीसी

मुक्तक रचनाओं का अके प्रकार है ‘छत्तीसी’। अर्थात् रचना जिसमें छत्तीस पद्य हों, छत्तीसी कहलाती है। इसमें छंद कोई भी हो सकता है, पर उसके सपूर्ण पद्यों का उसी छंद में होना आवश्यक है। कहीं-कहीं छत्तीस के स्थान पर सत्तीस पद्य भी देखने को मिलते हैं, परन्तु बड़ा सत्तीसवा पद्य रचना के विषय से थोड़ा भिन्न और उसका उपसंहार—सूचक होता है। इसी प्रकार इन छत्तीसियों का विषय कोई भी हो सकता है, पर वचनात्मकता और औपदेशिकता की इनमें प्रधानता पायी जाती है।

१ महोपाध्याय विनयसागर

‘समयसु दर कृति कुसुमाञ्जलि’ गत निबन्ध

‘महोपाध्याय समयसु दर’ पृष्ठ १

(प्रकाशक—नाहटा ब्रदर्स, ४ जगमोहन मल्लिक लेन, कलकत्ता-७)

महाकवि समयसु दर विरचित सात छत्तीसिया उपलब्ध हैं जो इस प्रकार हैं—

१. सत्यासीया दुष्काल वर्णन छत्तीसी २ प्रस्ताव सबैया छत्तीसी ३ क्षमा छत्तीसी ४ कम छत्तीसी ५ पुण्य छत्तीसी ६ सतप छत्तीसी और ७ आलोचना छत्तीसी ।

(१) सत्यासिया दुष्काल वर्णन छत्तीसी

प्रस्तुत छत्तीसी की रचना महाकवि ने वि० स० १६८७-८८ में गुजरात में की । ऋद्धि-सिद्धि से सर्वथा सपन गुजरात प्रदेश में वि० स० १६८७ में बड़ा भयंकर दुष्काल पड़ा । वरसात का नामोनिशान न था । घनघोर घटायें घिर घुमड़कर आती और कृषक-समुदाय को चिढ़ाकर गायब हो जाती थी । खेत सूखे पड़े थे । पानी के अभाव में लोगो में खलवली मच गई ।^१ खाने की समस्या विकट रूप में आ पहुँची । पशुओं को तो कुछ अन्न भी, आस पास के नगरो की सीमाओं पर, जहाँ थोड़ी-बहुत वर्षा हुई थी, चरने के लिये भेज दिया गया, परंतु लोगो को अपने ही भोजन की व्यवस्था करना मुश्किल हो गया । खाद्य-सामग्री के लिये परस्पर बूट-मार होने लगी । महगाई का पार न रहा । प्रजावत्सल नरेशो में अपनी जनता के लिये सस्ते अनाज की व्यवस्था की भी तो लोगो हाकिमो ने अपने पास जमाकर उसे महंगे मोल बेचना प्रारंभ कर दिया था ।^२

अँसी स्थिति में लोगो को आधा पाव अन्न तक मिलना भी दुर्लभ हो गया । मान त्यागकर भीख मागने से भी लोगो का पेट नहीं भरता था । वृक्षों के पत्तों, काटी (घास विशेष) और छालें खाने की भी नीबट आई । बूठन खाना-पीना तो सामान्य बात हो गई थी ।^३

प्रेम और ममत्व नाम की कोई चीज उस समय नहीं रह गई थी । पति पत्नि को, बेटा बाप को, बहन भाई को, भाई बहन को छोड़-छोड़कर परदेश को भागने लगे । परिवार का सम्बन्ध भ्रष्ट-प्रेम के आगे गीरा हो गया । अपने आरम्भ, आखो के तारे प्यारे पुत्र को ब्रेचवा पिता के लिए रचमात्र भी दुष्कर नहीं था ।

१ घटा करी घनघोर, पिए बूठो नही पापी ।
खलक लोग सहू भलभल्या, जीवइ किम जलवाहिरा,
'समयसु दर' कहइ सत्यासीया, ते कृतुत सहू ताहरा ॥३॥
(समयसु दर कृति कुसुमांजलि, पृ० ५०१)

२ भला हुता भूपाल, पिता जिम पुखी पातइ,
नगर लोग नरनारी, नेह सु नजरि निहालइ ।
हाकिम नइ हुतो लोभ, धान ते पोते धारइ,
महा मुह्या कुरि मोल, देखि बेचइ दरबारइ ॥
(समयसु दर कृति कुसुमांजलि, छंद ६, पृ० ५०२)

३ अघ पा न लहै अन्न, भला नर थया भिखारी,
भूकी दीघउ मान, पेट पिण भरइ न भारी ।
पमाडीयाना पान, केइ वगरी नइ काटी,
खावै खेजड छोड, जालितूस सबला वाटी ।
अन्नलण चुणइ अइ ठि मे, पीयइ अइ ठि पुसली मरी ।
समयसु दर कहइ सत्यासीया, अँह अवस्था तइ करी ॥८॥ (स कृ कु पृ० ५०३)

यतियों को अपना पथ बदलने का सुप्रवसर मिल गया। लोग पथ-विवर्तित होने लगे। धवा उठने से धर्म और धर्म की जड़े खिसक उठी। श्रावको ने साधुओं की सार-सँभाल छोड़ दी। शिष्यों ने भूख से वांचित हो उदरपूर्ति के लिये गुरुओं को ही पत्र-पुस्तकें, वस्त्र-पात्रादि बेचने के लिए विवश किया।^१

धर्म-ध्यान भी लुप्त होने लग गया था। भूख के मारे भगवान का भजन किसे भाता है। श्रावक लोगो ने मन्दिरों में दर्शन करने जाना छोड़ दिया। शिष्य ने शास्त्राध्ययन बन्द कर दिया। गुरुवदन की तो परंपरा ही उठ गई। गच्छो में व्याख्यान-परंपरा मंद पड़ गई। लोगों की बुद्धि में केर आ गया।^२

अनेक लक्षाधीश साहूकारों की सहायता के उपरांत उस 'भुखमरी' में अनेक मनुष्य बेमौत मरे। उनकी अर्थियां उठाने वाले ही नहीं मिल रहे थे। घरों में हाहाकार मच रहा था और गलियों तथा सड़कों पर शवों की दुर्गंध व्याप्त थी।^३ अनेक सूरि-गच्छपतियों को भी हत्यारे काल ने अपने गाल में ले लिया।

स्वयं कवि पर भी इस प्रबल दुष्काल के कई तमाचे पड़े। पौष्टिक भोजन के अभाव में उसकी काया कुश हो गई। उपवासों से रही-सही शक्ति भी चली गई। धर्मध्यान और गुरुगुणगान ही उसके जीवन-पथ का सबल रह गया था।^४ असे भीपण अकाल के समय यद्यपि शिष्यों ने कवि की कम ही सार-सँभाल ली, किंतु अन्य अनेक श्रावकों और सेवाव्रतियों ने यथासामर्थ्य साधुओं और भिक्षारियों आदि के भोजन की व्यवस्था की जिनमें प्रमुख थे—सागर, करमसी, रतन, बछराज, ऊदो, जीवा, सुखिया वीरजी, हाथीशाह, शाह लट्ठका, तिलोत्तसी आदि। अहमदाबाद में प्रतापसी शाह की प्रोल में रोटी और बाकला बाटने की व्यवस्था

- १ दुखी यथा दरसणी, भूख आधी न खमावइ । श्रावक न करी सार, किए बीरज किम धायइ ।
बेले कीधी चाल, पूज्य परिग्रह परहउ छाडउ । पुस्तक पाना बेचि, जिम तिम ग्रन्थनइ जीवाडउ ॥
(स क कु छव १३, पृष्ठ ५०५)
- २ पडिकमणउ पोसाल करण को श्रावक नावइ,
देहरा सगला दीठ, गीत गधव न गावइ ।
शिष्य भणइ नही शास्त्र, मुख भूखइ मचकोडइ,
गुरुवदन गइ रीति, छली प्रीत माणस छोडइ ।
बखाणु खाणु माठा पडया, गच्छ चौरासी एही गति,
'समयमुंदर' कहइ सत्यासीया, काइ दीधी तइ ए कुमति ॥१५॥ (स मु क कु पृ० ५०५)
- ३ भूमा घणा मनुष्य, राक गलीए रडवडिया,
सोजी बल्यउ सरीर, पछइ पाज माहे पडिया ।
कालइ कवण बलाइ, कुण उपाडइ किहा काठी,
ताणी नाख्या तेह, माडि थइ सगली माठी ।
दुरगधि दशीदिशि ऊछली, माडा पाख्या दीसइ भूसा ।
समयमुंदर कहइ सत्यासीया, किए वरि न पड्या कुकुभा ॥१७॥ (स क कु पृ० ५०६)
- ४ पछि आब्यउ सो पासि तु श्रावतउ मइ दीठउ,
दुरवल कीधी देह, म करि कहउ भोजन भीठउ ।
दूध बही घृत घोल, निपट जीमिवा न दीघा ।
शरीर गमाडि शक्ति, कई लघन पणि कीघा ।
धम ध्यान अधिका धर्या, गुरुवत्त गुरुणउ पिए गुण्यउ,
समयमुन्दर कहइ सत्यासीया, तु नै हाक मारिनइ मइ हण्यउ ॥ १६॥ (स क कु पृ० ५०७)

की गई थी ।^१ कवि ने लिखा है कि भगवान महावीर के काल से लेकर अब तक तीन द्वादशवर्षीय दुष्काल पड़े थे किंतु जैसा सहार उस वर्ष के अकाल में हुआ, वैसा पूर्व के उन लंबे अकालों में भी नहीं हुआ ।^२

और इस सत्यानाशी 'सत्यासीये' का शमन किया 'अथ्यासीया' (वि० स० १६८८ के वर्ष) ने । वर्ष के आरम्भ में ही खूब जोरो की वर्षा हुई । घरती घान से हरी-भरी हो उठी । लोगों में धैर्य का संचार हुआ । खाद्य पदार्थ सस्ते हो गये । लोगों का उत्साह लहरें लेने लगा । 'भरी' और 'मादगी' (महामारी) मुह मोड़ चले । हा साधुओं की दशा अभी तक चिंतनीय थी ।^३ धीरे-धीरे उनकी भी सेवा और आदर की ओर ध्यान दिया गया । इस प्रकार गुजरात में पुन आनन्द का साम्राज्य हो गया ।

बड़ी सुन्दर और सरस शैली तथा सरल भाषा में लिखित इन मुक्तकों में कवि ने खुलकर अपनी भावुकता-सहृदयता का परिचय दिया है । जहाँ अकेले और वह तत्कालीन प्रजा की दयनीय स्थिति का चित्रण करता है, वहाँ दूसरी ओर वह उस दुष्काल को जमकर गालिया भी निकालता है । अकाल के प्रति की गई इन कटुवक्तियों में कवि की कलात्मकता तो झलकती ही है, मानवता के प्रति उसका अगाध स्नेह भी इनमें परिलक्षित होता है । और सच तो यह है कि इस स्नेह भावना के कारण ही उसकी इन उक्तियों का उद्बुध हुआ है—

१ समयसु दर कहइ सत्यासीयउ, पड़्यो अजाण्यउ पापीयउ ॥२॥

२ दोहिलउ दड मायइ करी, भीख मगावि भीलडा ।

समयसु दर कहइ सत्यासीया, थारो कालो मुह पग नीलडा ॥५॥

३ कूकीया घणु आवक किता, तदि दीक्षा लाम देखाडीया ।

समयसु दर कहइ सत्यासीया, तइ कुटुब विछोडा पाडीया ॥१०॥

४ सिरदार बरोरा सहर्या, गीतारम गिरुती नही ।

समयसु दर कहइ सत्यासीया, तु हतियारउ सालो सही ॥१८॥

५ दरसणी सहनइ अन्न द्यई, थिरादरे थोभी लिया ।

समयसु दर कहइ सत्यासीया तिहाँ तु नइ धक्का दिया ॥२५॥

६ समयसु दर कहइ सत्यासीयउ, तु परहो जा हिव पापीया ॥२८॥

रसो मे करण और अलकारी मे अनुप्रास की प्रधानता है । छंद सर्वैया है । भाषा गुजराती मिश्रित

१ स क कु छद २१-२३, पृ० ५०७-८,

२ महावीर थी माडी, पढ्या त्रिण देला पापी,

वार बरपी दु काल, लोक लीधा, सतापी

परिण अकलइ अक तइ ते कीयउ, स्यु वार वरसी वापडा,

समयसुन्दर कहइ सत्यासीया, वारो लोके न लह्या लाकडा ॥२६॥ (स क कु पृ० ५०६)

३ मरमी नइ मदवाडि, गया गुजरात थी नीसरि,

गयउ सोग सताप, घणो हरख हुयउ घरि घरि ।

गोरी गावइ गीत, वली विवाह मडाणा,

लाहू खाजा लोक, खायइ थाली भर माणा ॥

शालि वालि छत घोल सु, भला पेट काठा भरया ।

समयसुन्दर कहइ अथ्यासीया, साध तउ अजे न साभर्या ॥३३॥ (स क कु पृ० ५११)

सरल और मुहावरदार राजस्थानी है ।

इस प्रकार महाकवि ने गुजरात के उस भीषण दुष्काल का आखो देखा हाल अपनी इस छत्तीसी में वर्णन किया है जो रोमाचकारी तो है ही, प्रत्यक्षदर्शी द्वारा वर्णित होने के कारण अतिहासिक दृष्टि से भी महत्वपूर्ण है ।

(२) प्रस्ताव सवेया छत्तीसी

इस रचना में विविध विषयो पर प्रस्तावना के रूप में (प्रस्ताविक) कहे गये ३७ उपदेशात्मक सवये हैं जिनकी रचना ^१ कवि ने स० १६९० में खभात में की ।

वर्ण्य-विषय

संपूर्ण कृति में ईश्वर, मन शुद्धि, समार के प्रति अनासक्ति, धर्मकृत्यो की महत्ता, दुष्कृत्यो के दुष्परिणामो आदि विषयो पर प्रकाश डाला गया है ।

ईश्वर-साक्षात्कार के विषय में कवि कहना है—सब कोई परमेश्वर-परमेश्वर चिल्लाते हैं किंतु उन्हें देख तो विरला ही पाता है । सबमुच वह कोई योगीश्वर ही होता है जिसे परमेश्वर के दर्शन होते हैं—

‘समयसु दर’ कहइ जे जोगीसर, परमेसर दीठउ छइ तिणइ’ ॥१॥

उस परमेश्वर को कोई ईश्वर कहता है तो कोई वेद-विषादक ब्रह्मा, कोई उसे कृष्ण के रूप में मानता, है तो कोई अल्लाह के रूप में और कोई उसे ही सृष्टि का कर्ता, पालक और सहर्ता मानता है । किंतु कवि की मान्यता है कि परमेश्वर की महानता की याह पाना किसी के बश की बात नहीं, वह (कवि) तो मात्र ‘कर्म’ को ही ‘कर्ता’ रूप में जानता है—

‘समयसु दर कहइ हु तो मानु, करम एक करता ध्रू वेद’ ॥२॥

धर्म की उपयोगिता की व्याख्या कवि ने इस प्रकार की है—यज्ञ तथा पचाग्नि आदि की कठिन साधनाओं करके कोई यह मान बैठे कि हम मुक्त हो जायेंगे सो असी बात नहीं । सब धर्मों का मूल तत्त्व है—दया । जो व्यक्ति शास्त्रोक्त दया-धर्म का पालन करता है उसे ही जैन-धर्म दुराचारो के गर्त में गिरने से बचाता है । अतः मुनितकामी को निस्सकोच हो आस्थापूर्वक धर्मकृत्य करने चाहिये क्योंकि इनके अभाव में किया गया धर्मकृत्य निष्फल होता है—

सका कखा सासउ म करउ कियउ धरम सहु घुडि मिलइ ।

× × × ×

समयसु दर कहइ आस्ता आणी धर्म कर्म कीजइ ते फलइ’ ॥१०॥

धर्म के सवध में कवि ने दूसरी बात बहुत ही महत्वपूर्ण बतलाई है और वह यह कि किसी भी गच्छवाद के मूढ में न फँसकर मुनितकामी को केवल मन की निर्मल बनाने का प्रयास करना चाहिये ।

१ सवत सोलनेउया वरपे श्री खभाइत नयर मझारि,

कीया सवाया ख्याल विनोदइ मुख मडणु अबणो सुखकारि ।

(स० क० कु० पृ० ५२२, छंद ३७)

उसके बिना, चाहे कितना ही मूड मु० भ्रो, जटा बढाओ, नमन रहो, पचाग्नि साधना करके और काशी में करवत लेकर कष्ट सहो, भस्मी लगाकर भिक्षा मागो, मौन धारण करो चाहे कृष्ण नाम जपो, मुक्ति प्राप्त करना सर्वथा दुर्लभ है—

कोलो करावउ मुड मुडावउ, जटा धरउ को नगन रहउ ।
को तप्प तपउ पचाग्नि साधउ कासी करवत कष्ट सहउ ।
को भिक्षा मागउ भस्म लगावउ मौन रहउ भावइ कृष्ण कहउ,
समयसु दर कहइ मन सुखि पाखइ, मुगति सुख किमही न लहउ ॥१६॥

इसी प्रकार बिना धर्मकृत्यों के नर की संपूर्ण मान-प्रतिष्ठा और नारी का संपूर्ण साज-श्रृंगार भी निस्सार है—

मस्तिकि मुगट छन नइ चामर बइ सठ सिंहासन नइ रोकि,
आण दाण बरतावइ अपणी आज नमइ नर नारी लोक ।
राजरिद्धि रमणी धरि परिघल जे जोयइ ते सगला थोक ।
पणि समयसु दर कहइ जउ ध्रम न करइ, तउ ते पाम्यु सगलु फोक ॥२०॥
सीसफूल स मथउ नकफूली, कानई कुडल हीयइ हार ।
भालइ तिलक भली कटि मेखल बाहे चूडि पुण्ड्रिया सार ॥
दिव्य रूप देखती अपछर, पणि नेउर भाकर भएकार ।
पणि समयसु दर कहइ जउ ध्रम न करइ, तउ भार भूत सगली सिएगार ॥२१॥

इसलिये मास-भक्षण, मदिरापान, विजया-सेवन, चोरी, असत्य भाषण, परदार-रति आदि समस्त नर्क के द्वारों से विमुख होकर मुमुक्षु को अविलंब धर्म-साधना में लग जाना चाहिये क्योंकि यह प्रापुष्य पल प्रतिपल बीता जा रहा है और बीता हुआ समय किसी भी प्रकार से हाथ नहीं आ सकता ।

ससार-सुख के विषय में भी कवि का दृष्टिकोण स्पष्ट है । उसके अनुसार ससार में आज सच्चा सुखी कोई नहीं । यहाँ कोई विधुर है तो कोई निस्सतान, कइयों के पास खाने को भोजन नहीं है तो कई रोगाक्रान्त और शोकाविष्ट हैं । कहीं विधवाओं छाती पीटती दृष्टिगत होती हैं तो कहीं विरहिणिया छूतों पर खड़ी काग उड़ाती हैं । सबको किसी न किसी प्रकार का दुःख है ही । ये सब दुःख मनुष्य को अपने पूर्वकृत कर्मों के कारण भोगने होते हैं ।

कर्म की गति भी बड़ी विचित्र है । महान् व्यक्तियों को भी कर्मों के फल तो भोगने ही पड़ते हैं चाहे वे सत् हो अथवा असत् । इस कर्मवचन के कारण ही महावीर के कानों में कीलें गाड़ी गईं, राजा हरिश्चन्द्र को चांडाल के घर पानी भरना पड़ा । राम-लक्ष्मण को वनवास की कठोर यातनाओं सहनी पड़ी तथा रावण जैसे महान् पराक्रमी को स्वर्णमंडित लका और लका ही बयो, प्राणों तक से हाथ धोना पड़ा—

महावीर नइ काने खीला, गोवालिण ठोवया कहिवाय,
द्वारिका दाह पाणी सिर आप्यउ, चडाल नइ घरि हरिचंद राय ।
लखमण राम पाडव वनवासि, रावण वध लका जूटाय,
समयसुन्दर कहइ कहउ ते कहु पणि, करम तणी गति कही न जाय ॥ २८॥

इस कर्म-प्रधानता का श्रेक और पहलू भी कवि ने हमारे सम्मुख उपस्थित किया है। कर्मों (भाग्य) द्वारा ही सबको दुःख सुख भोगने होते हैं, यह मानकर किसी को हाथ पर हाथ रखकर बैठ भी नहीं जाना चाहिये। अनवरत उद्यम का भी अपना विशिष्ट महत्त्व है। कविवर इन दोनों को मान्यता प्रदान करते हैं—

वखत माहि लिख्यउ ते लहिस्यइ, निश्चय बात हुयइ हुणहार,
एक कहई काखड वाचीनइ उद्यम कीजइ अनेक प्रकार ।
नीखण करमा वाद करता इम भगडउ भागउ पहुतौ दरवारि ।
समयसुन्दर कहइ बेऊ मानउ, निश्चय मारग नइ व्यवहार ॥ २९॥

कर्म और उद्यम की व्याख्या के बाद कवि ने लोकव्यवहार के सबध में भी कुछ बातें बतलाई हैं। लोकव्यवहार में ग्रादमी को बड़ा सतर्क रहना चाहिये। परनिंदा और आत्मप्रशंसा से बिलग होकर सदैव अपने आपको तुच्छ श्रेय दूसरो को महान मानना चाहिये। वस्तुतः दूसरो की निंदा करने में रखा ही क्या है? सब अपने-अपने कर्मों का फल तो भोग ही लेते हैं। पर निंदक को कोई पूछना तक नहीं, उसकी गिनती चाडालो में की जाती है। जिनका स्पर्श तक करने में लोग घृणा का अनुभव करते हैं। ऐसे व्यक्तियों को नर्क की कठोर यातनाओं सहनी पड़ती हैं—

अपणी करणी पार उत्तरणी पार की वात मइ काइ पडउ,
पूठि मास खालउ परनिंदा लोका सेती काइ लडउ ।
(निंदा न करउ कोइ केहनी तात पराई मैमत पडउ)
निंदक नर चडाल सरीखउ, एहनई मत कोई आभडउ,
समयसुन्दर कहइ निंदक नर नइ नगक माहि बाजिस्यइ दडउ ॥ ३०॥

परनिंदा और मिथ्या भाषण—इन दोनों से दूर रह इस ससार को असार मानकर पंच महाव्रतों का पालन करते हुए जो लोग जप तप और उत्कृष्टी क्रिया करते हैं, निस्संदेह उन्हीं विरल व्यक्तियों को सच्चे जिन-धर्मोपासक कहा जा सकता है।

अतः कवि जैन-धर्म की महानता को स्वीकार करता हुआ यह कामना करता है कि इस जन्म के बाद आगे भी वह किसी जैन-धर्मावलंबी के यहाँ ही उत्पन्न हो—

साचउ एक घरम भगवत नउ दुरगति पडता छइ आचार ।
समयसुन्दर कहइ जैन घरम जिहा तिहा हइज्यो माह अवतार ॥ ३१॥

(३) क्षमा छत्तीसी

प्रस्तुत छत्तीसी में पूरे छत्तीस पद्य हैं जो नागौर,^१ में लिखे गये। क्षमा का महत्व और क्रोध के दुष्परिणामों का प्रदर्शन करना ही इसमें कवि का प्रमुख उद्देश्य रहा है। प्रारम्भ में ही कवि अपने जीव की समझता है—

आदर जीव क्षमा गुण आदर, म करि र ग नद द्वेप जी ।
समता ये शिव सुख पामीजे, क्रोधे कुगति विशेष जी ॥१॥

धर्म—विषय

अपने इसी कथन (कृति के प्रमुख उद्देश्य) को और स्पष्ट करने के लिये कवि ने यहाँ अनेक अंशों से प्रसिद्ध महान पुरुषों का स्मरण किया है जिन्होंने क्षमा गुण के द्वारा अपना उद्धार किया और अनेक ऐसे दुष्टात्माओं को गहँगा भी की है जिन्होंने क्रोध के वशीभूत हो अनेक दुष्कृत्य किये और अतत पाप के भागी हुए। इनके नाम इस प्रकार हैं—सोमल ससुर और गजसुकुमाल, कोणिक और वैश्या, स्वर्णकार और मेतार्य ऋषि, खडकसूरि के शिष्य, सुकोशल साधु, ब्रह्मदत्त, चडवद्र, सागरचन्द, चन्दना, मृगावती, साब—प्रद्युमन, भरत—बाहुवली, प्रसन्नचन्द्र ऋषि, स्थूलिभद्र आदि। दो-तीन प्रसंग इस प्रकार हैं—

ध्यानवस्थित गजसुकुमाल के चारों ओर मिट्टी की पाल बाधकर उसके ससुर सोमल ने अग्नि द्वारा उसका सिर जला दिया था किंतु गजसुकुमाल हिला तक नहीं और अंत में इस क्षमा के परिणामस्वरूप मृत्युपरांत उसे मुक्ति की प्राप्ति हुई—

सोमल ससुरे सीस प्रजाल्यउ, बाधी माटीनी पाल जी ।
गज सुकुमाल क्षमा मन भरतउ, मुगति गयउ तत्काल जी ॥४॥

क्षामार्ति मृगावती पर उसकी गुरुनी चन्दना ने, उसके भगवान के दशरूप करके रात्रि में जरा देर से आने के कारण क्रोध किया था, उसकी भत्सना की थी किंतु मृगावती ने बिना टस से-भस हुये सब कुछ सहन कर लिया। इसी क्षमाशीलता के प्रभाव से मृगावती को केवल ज्ञान हुआ और तदनंतर मोक्षप्राप्ति भी।

क्रोधावेश में क्षमा जादू का सा प्रभाव ला देती है यह भरत और बाहुवली के चरित्र से भी जाना जा सकता है। किंतु जो क्रोधपूर्वक ही अपना जीवन व्यतीत करता है उसके पूर्वसंचित शुभ कर्मों का ह्रास होने लगता है। मुनि स्थूलिभद्र ने श्रेक चातुर्मास में कोश्या को दीक्षित किया जिससे उनके गुरु ने उन्हें तीन बार धन्यवाद दिया जब कि अन्य शिष्यों को श्रेक ही बार। इससे श्रेक शिष्य को, जिसने उक्त चातुर्मास श्रेक सिद्ध की गुफा पर बिताया था, स्थूलिभद्र पर क्रोध आ गया। उसने भी विशेष धन्यवाद पान की

कामना से अगले चातुर्मास पर कोषया वेश्या के यहा रहने की गुरु से अनुमति चाही । आदेश मिलने पर वह वहा गया, किंतु पूर्वोक्त क्रोध के कारण वह समय-पथ से विचलित हो गया और चातुर्मास के बीच में ही उसे कोषया को प्रसन्न करने के लिए रत्नकवल लाने के लिये नेपाल जाना पडा—

सिंह गुफा वासी ऋषि कीघउ, थूलिभद्र ऊपर कोप जी ।

वेश्या बचने गयउ नेपाले, कीघउ सजम लोप जी ॥ २८॥

हलाहल विष प्राणी को अंक ही बार मारता है किंतु क्रोध उससे भी अधिक बलिष्ठ है । अनेक बार किया गया क्रोध उतनी ही बार प्राणी को मृतकवत् बना देता है । क्रोधावस्था में किये जप, तप आदि सुकृत्य किसी भी काम के नहीं रहते और वैसे क्रोध से लाभ भी तो कुछ नहीं होता । क्रोधी स्वयं उस कोपाग्नि में जलता है और दूसरो को भी जलाता है—

विष हलाहल कहियइ विरयउ, ते मारइ इक बार जी ।

पण कपाय अनती बेला, आपइ मरण अपार जी ॥ ३१॥

क्रोध करता तप जप कीया, न पडई काइ ठाम जी ।

आप तपे पर नइ सत्तापइ, क्रोध सु केहो कान जी ॥ ३२॥

अतः कवि क्षमा-गुण पर रीक कर उसकी भूरि-भूरि प्रशंसा करता दृष्टिगत होता है—

क्षमा करता खरच न लागइ, भागे कोड कलेस जी ।

अरिहत देव आराधक भावइ, व्यापइ सुयश प्रदेश जी ॥ ३३॥

(४) कर्म छत्तीसी

इस छत्तीसी में भी कुल छत्तीस पद्य हैं जिनकी रचना मुलतान नगर में स० १६६८ के मार्गशीर्ष शुक्ला ६ के दिन हुई ।^१

वर्ण्य विषय

इस रचना में कवि ने कर्म की सबलता का उल्लेख किया है । प्रत्येक जीवधारी कर्मों के बशीभुत है ।^२ बिना कर्मों के फल को भोगे कोई भी उनसे विमुक्त नहीं हो सकता । अतुलबली तीर्थ कर और चक्रवर्ती तथा वासुदेव—प्रतिवासुदेवों तक को कर्म अपने चंगुल में फँसाये रखते हैं ।^३

कृति में कवि ने उन पौराणिक महान् आत्माओं की नामावली दी है जिन्हें कि कर्म की कठोर विडवना सहनी पड़ी थी । प्रमुख नाम इस प्रकार हैं—भगवान् आदिश्वर, मल्लिनाथ तीर्थ कर,^४ भगवान्

१ सकलचन्द्र सद्गुरु सुपसाये सोलह सइ अठसठ जी ।

कर्म छत्तीसी ए मइ कवी, माह तरणी सुदी छठ जी ॥ ३५॥

—कर्म छत्तीसी (स कृ कृ पृ० ५३३)

२ कर्मणी को छूटइ नहीं प्राणी, कर्म सबल दुख खारणजी ।

कर्म तरणइ बस जीव पख्या सह, कर्म करइ ते प्रमाण जी ॥ १॥

३ तीर्थ कर चक्रवर्ति अपुल बल, वासुदेव बलदेव जी ।

ते पण कर्म विटव्या कहिये, कर्म सबल नितमेव जी ॥ २॥

४ मल्लिनाथ तीर्थ कर लाघव, स्त्री तरण अवतार जी ।

तप करता माया तिण कीधी, करये न गिरणी कार जी ॥ ६॥

महावीर, सगर राजा, ब्रह्मदत्त, सनत्कुमार, कृष्ण, ^१ रावण, ^२ राम, ^३ कडरीक, कोणिक, मुज, ^४ ढढण ऋषि, ^५ सेलग आचार्य, नदिपेण, सुकुमालिका आदि अनेक सतिया इत्यादि इत्यादि ।

अ त मे ग्रैसे क्लिष्ट कर्मों के क्लेश से बचने के लिये कविबर ने इस छत्तीसी का श्रवण करना और धर्मकृत्यों का सेवन करना हितकर बतलाया है ।

करम छत्तीसी काने सुणि नइ, करजो वन पच्चसाण जी ।

समयसु दर कहई सिब सुख लहिहस्यउ, धर्म तणो परमाण जी ॥३६॥

(५) पुण्य छत्तीसी

प्रस्तुत छत्तीसी की रचना महाकवि ने सवत् १६६६ में सिद्धपुर में की ।^६

रचना में कुल ३६ पद्य हैं जिनमें पुण्यकृत्यों का माहात्म्य प्रदर्शित है । रचना के माध्यम से कवि समाज में पुण्य-कृत्यों का प्रचार प्रसार करता दृष्टिगत होता है । कवि का यह उद्देश्य कृति के प्रथम पद्य में स्पष्ट रूप से परिलक्षित है—

पुण्य तणा फल परतिस देखो, करो पुण्य सह कोय जी ।

पुण्य करता पाप पुलावे, जीव सुखी जग होय जी ॥३७॥

वर्ण्य-विषय

अरिहत देव द्वारा निरूपित पुण्य के निम्नांकित रूपों का उल्लेख करके कवि ने उन अनेक पुण्यात्माओं का अपनी कृति में नाम-निर्देश किया है जिन्होंने पुण्यकृत्यों के सयोग से अपार आनन्द, ऋद्धि समृद्धि और मोक्ष की प्राप्ति की—अभयदान, अनुकपादान, साधु-श्रावकों का धर्मपालन, तीर्थयात्रा करना, शील-सयम का पालन और जप-तप तथा ध्यान धारण करना, नियम पूर्वक सामायिक, पोषध, प्रतिक्रमण एवं देव पूजन तथा गुरु सेवा करना आदि ।^७

- १ कृष्ण कोण भवस्था पामी, दीठउ द्वारिका दाह जी ।
माता पिता पण काढी न सक्या, आप रहउ वन माह जी ॥१२॥
- २ राणउ रावण सबल कहातो, नव ग्रह कीचउ दास जी ।
लक्ष्मण लका गढ लू टायो, दस सिर छेद्या तास जी ॥१३॥
- ३ दसरण राय दियो देशघटउ, राम रहउ वनवास जी ।
बलि नियोग पळ्यउ सीतानउ आठे पहर उदास जी ॥१४॥
- ४ लुब्धो मुज मृणालवती सु, उज्जैनी नउ राव जी ।
भीख मगावी सूली दीचउ, कण्ठि राय कहय जी ॥१५॥
- ५ कृष्ण पिता नर गुरु नेमीश्वर, द्वारिका ऋद्धि समृद्धि जी ।
ढढण ऋषि तिहा आहार न पामइ पूर्व कर्म असिद्ध जी ॥१६॥
- ६ सवत् निधि दरसण रस ससिहर, सिद्धपुर नगर मझार जी ।
शातिनाथ सुप्रसादे कीची, पुण्य छत्तीसी सार जी ॥३५॥

(स कृ कु पृ० ५४०, पुण्य छत्तीसी)

- ७ अभयदान सुपात्र अनोपम, बली अनुकपा दान जी ।
साधु श्रावक धर्म तीरथ यात्रा, शील वम तप ध्यान जी ॥
सामायिक पोषह पडिकमणो, देव पूजा गुरु सेव जी ।
पुण्य तणा ए भेद परुण्या, अरिहत वीतराग देव जी ॥३॥

भगवान शातिनाथ ने अपने पूर्वभव मे एक कवूतर को शरण मे रखकर जो पुण्य कार्य किया उसी के परिणामस्वरूप उन्हें तीर्थ कर-सी थोष्ठ पदवी और अपार श्रद्धि की उपलब्धि हुई।^१ चपक-थोष्ठ ने दुष्काल के अवसर पर जो दान दिया उसके पुण्य से उसे छियांनवे करोड़ स्वर्ण-मुद्राओं की प्राप्ति हुई।^२ आदि तीर्थ कर भगवान श्रद्धाभदेव को सेलडी रस देकर श्रेयासकुमार भवमुक्ति पा गये थे।^३

इनके अतिरिक्त महाकवि ने पुण्याचारियों की सारिणी मे इनके भी पुण्य कर्मों का उल्लेख किया है—मेघकुमार, अयवतिसुकुमाल, धन्ना सायबाह, चदनवाला, सुमुख गाथापति गोभद्र सेठ, मूलदेव, बलदेव मुनि, सुवत साधु, सनत्कुमार, बलभद्र, ४ वस्तुपाल-तेजपाल, कुलध्वजकुमार, सती सुभद्रा, धन्ना श्रद्धाभार, रावण और श्रेणिक राजा ५ तथा प्रदेशी ६ आदि। इसी प्रकार के अन्य अनेक विवेकी जीव पुण्य के प्रभाव से सुखी हो चुके हैं, हैं और आगे भी होंगे।^७

(६) सतोप छत्तीसी

इस छत्तीसी की रचना कवि ने स० १६८४ मे लूणकरणसर के चानुमांस मे की थी।^८ इसमे भी कुल ३६ पद हैं।

वर्ण्य-विषय

प्रस्तुत कृति मे कवि ने कहा है—सपुण्य वैर-विरोधो से विमुक्त हो प्रत्येक सहघर्मी को दूसरे के साथ बड़े प्रेम और सौहार्द के साथ व्यवहार करना चाहिये। ऐसे व्यवहार की सतोप कहा गया है, समता कहा गया है। सामायिक, पीपघ, प्रतिक्रमण, स्वाध्याय और नवकार-मन्त्र आदि की सिद्धि भी रागद्वेष वालों को नहीं होती अपितु उन्हें होती है जो समता का व्यवहार करते हैं, सतोपपूर्वक रहते हैं। अरिहत देव ने भी यही बतलाया है—

- १ सरणागत राख्यउ पारेवउ, पूरव भव परसिद्ध जी।
शातिनाथ तीर्थ कर पदवी, पाम्या चक्रवर्ती रिद्ध जी ॥४॥
- २ चपक सेठ कीधी अनुकपा, दीधु दान दुकाल जी।
कोडि छप्पु सोनइया केरी, विलसइ रिद्धि विसाल जी ॥१५॥
- ३ उत्तम पात्र प्रथम तीर्थ कर, श्री श्रेयास दातार जी।
सेलडी रस सूघउ वहरायो पाम्यउ भव नउ पार जी ॥१६॥
- ४ रूप थकी अनरथ देखी नइ, गयो बलभद्र वनवास जी।
तप सयम पाली नई पहुतउ, पाचमइ स्वग भावास जी ॥१८॥
- ५ राणे रावण श्रेणिक राजा, अरण्या अरिहत देव जी।
वेहु गोत्र तीर्थ कर वाध्या सुरनर करस्ये सेव जी ॥३२॥
- ६ केसी गुरु सेव्यउ परदेसी, सुर उपनो सुरिआम जी।
चार हजार बरस एक नाटक, आगे अनता लाभ जी ॥३३॥
- ७ इम अनेक विवेक धरता, जीव सुखिया थया जाण जी।
सप्रति छै सुखिया बलि थस्ये, पुण्य तरण परमाण जी ॥३४॥
- ८ तिम सतोप छत्तीसी कीधी, लूणकरणसर माहि जी।
भेल घयउ साहमी माहो माहि, आणुद अधिक उच्छाह जी ॥३५॥

×

×

×

×

सामायक पीसो पडिकमणो, नित सन्नाय नवकार जी ।
 राग द्वेष करता सूझ नही, न पडै ठाम लगार जी ॥२६॥
 समना भाव धरी नइ करता, सहु किरिया पडै ठाम जी ।
 अरिहत देव कहइ आराधक, सीझइ वछिन काम जी ॥२७॥

और राग-द्वेष करने वालो को नर्क के दुख भी भोगने पडते हैं। उनकी दुर्गति का कोई पार नही होता ।

सहधर्मी का सयोग सौभाग्य से ही मिलता है। अतः उसके साथ सतोपपूर्वक रहना चाहिये। कवि का कहना है—

साहमी सु सतोप करीजइ, वयर विरोध निवार जी ।
 सगपण ते जे साहमी केरउ, चतुर सुणो सुविचार जी ॥१॥

सहधर्मी के साथ प्रेमपूर्वक रहना, उससे अपने दोषो के लिए क्षमा मागना, उसे हित की बात कहना, उसकी हित की बात सुनना, ये सब सहधर्मी—वात्सल्य (समता, सतोप) के अन्तर्गत आता है। इस सहधर्मी—वात्सल्य को जिन महापुरुषो ने निभाया और जिसके कारण उन्हो यश और मुक्ति लाभ हुआ, उनमे से कइयो का कवि ने अपनी कृति मे स्मरण किया है।

सबत् सोल चउरासी बरसइ, सर माहे रह्या बउमास जी ।
 जस सोभाग थयउ जग माहे, सहु दीवी साबास जी ॥३५॥

वज्रजघ राजा अरिहत और साधु के अतिरिक्त किसी को नमस्कार नही किया करता था। अपने से बड़े राजा सिहोदर को भी वदना करते समय वह अपना व्रत नही भूलता था और हाथ की मुद्रिकागन मुनि सुव्रत स्वामी की मूर्ति को ही उस समय नमन करता था। असा सहधर्मी जब सिहोदर के आक्रमण से आक्रांत हो रहा था, भगवान राम ने उसे सहायता देकर अपना सहधर्मी—वात्सल्य प्रदर्शित किया था।^१ असे अनेक सतोपचनियो के उदाहरण कवि ने दिये हैं जिनमे से प्रमुख ये है—राजा उदयन और चडप्रद्योतन भरत और बाहुवली, सागरचन्द्र और नभसेन, कोणिक और चेडा, विजयचोर, हकिमणी और सत्यभामा, कपिल ब्राह्मण और राम-लक्ष्मण, मृगावती और चदनवाला तथा आर्द्रकुमार और अमयकुमार।

१ अरिहत साधु विना प्रणमे नही, वज्रजघा घम धीर जी ।
 सिहोदर सु सतोप करायो, रामचद्र करि भीर जी ॥ ६॥

×

×

सिहोदर पासे दिवरायो, रामे आघउ राज जी ।
 वज्रजघन स्वामी जाणी नइ, सखर समास्यउ काज जी ॥१२॥

(७) आलोचना छत्तीसी

कुल ३६ पद्यों की प्रस्तुत छत्तीसी का सृजन महाकवि ने सवत् १६६८ में अहमदाबाद में किया ।^१
वर्ण्य-विषय

कृति का प्रमुख कथ्य है—शुद्ध अत करण से अपने किए हुए पापों की आलोचना करने से अर्थात् पश्चात्ताप करने से प्राणी उनके दुष्परिणामों से मुक्त हो सकता है । शुद्ध हृदय से कहा गया 'मिच्छामि दुक्कड' अनेक पापों के पलायन में समय है चाहे वह कितने ही भयकर और दुष्परिणामप्रद क्यों न हो ।^२ किंतु इस 'मिच्छामि दुक्कड' करने के पश्चात् मुक्तिकामी को उस अकृत्य को सदा के लिए न करने का व्रत ले लेना चाहिए ।^३

इसके साथ ही कवि ने उन कृत्यों का भी उल्लेख किया है जिनके करने से जीव पाप का भागी होता है । उनमें प्रमुख हैं—असत्य-भाषण, चोरी, परदारगमन और किसी निरपराधी का अकारण जीव-हनन करना आदि । जो लोग मिथ्या भाषण करते हैं अथवा किसी को मिथ्या कलक लगाते हैं उनके गले में गलजीभी जैसा रोग हो जाता है जिसके कारण मुंह टेढ़ा हो जाया करता है ।^४ जीम के स्वाद के लिए मारा गया प्राणी भव-भव में अपने अपराध का बदला लेता है, अपने हत्यारे के साथ युद्ध करता है और उसे मार डालता है ।^५ लगभग ऐसी ही दुर्यति चोरो की हुआ करती है ।^६

परदार-सेवन जैसे दुष्कृत्यों के क्षणिक सुख में मस्त रहने वाले काम-कीटों को नर्क में गर्म की हुई लौह-पुतली का आलिंगन करने जैसी अनेक यातनाएँ सहनी पड़ती हैं—

परस्त्री नइ भोगवी, तुच्छ स्वाद तू लेसि ।

पिए नरके ताती पूतली, आलिंगन देसि ॥१५॥

घाणी, घट्टी भोजनी में कई बार असावधानी से छोटे-छोटे जीवों की हत्या हो जाती है । यदि उनके लिये क्षमापना (पापालोचना) नहीं की जाती है तो जैसे प्राणी को नर्क में घाणी के अन्दर पील दिया जाता है—

१ सवत् सोल अट्ठाणूए, अहमदपुर माहि ।

समयसु दर कहइ यह करी, आलोचना उच्छाहि ॥३६॥ (स कु कु पृ० ५४७)

२ पाप आलोच तू आपणा, सिद्ध आत्म साख ।

आलोचा पाप छूटियइ, भगवत इणि परि भाख ॥१॥

३ मिच्छामि दुक्कड देइ नै, पछइ लेजे तू सुसि ॥२६॥

४ झूठ बोल्या घणा जीमडी, दीघा कूड कलक ।

गलजीभी थार्य गले, हस्यइ मुहडो त्रिवक ॥१३॥

५ जीम नइ स्वाद मार्या जिके, ते मारस्यइ तुज्ज ।

भव माहे भमता थका, थार्य जिहा तिहा जुज्ज ॥१२॥

६ परधन चोरचा लूटिया, पाक्यउ असकउ पेट ।

भूत्यो भमि ससार मा, निर्धन थकउ नेट ॥१४॥

घाणी, घट्टी ऊ खले, जीव जे पीडैसि ।

खामिस तू नहि तरि नरक मइ, घाणी माहि पीलेसि ॥१७॥

अतः कवि कहता है, इस प्रकार के पाप जिस किसी ने इस भव अथवा पर-भव में किए हों वह उन पापों का नाम ले-लेकर क्षमा-प्रार्थना (आलोचना) करके पश्चात्ताप करे जिससे उन पापों से छुटकारा मिल जाय—

इए भव परभव एहवा, कीघा हुवे जे पाप ।

नाम लेइ तू खामजे, करिजे पछताप ॥३४॥

पापालोचन में न तो कोई खर्च होता है एवं न ही किसी प्रकार का शारीरिक श्रम ही करना पड़ता है अतः इसमें कभी डील नहीं करनी चाहिए । आलोचना के पश्चात् मन को वैराग्य की ओर उन्मुख कर लेना चाहिए जिससे सही सुख की प्राप्ति हो सके—

खरच कोई लागस्य नहीं, देह में नहि दुख ।

परं मन वैराग बाल जे, सही पामिस सुख ॥३५॥

जो लोग जीवन भर अपने राग द्वेषों के लिये क्षमापना नहीं करते, वे अनन्त काल तक भव-भ्रमण से मुक्त नहीं हो सकते—

राग द्वेष खाम्या नहीं, जा जीव्यउ ता सीम ।

अनतानुबधी ते यथा, कहि करिस तू कैम ॥३६॥



१ कर्मवाद की तीन धाराएँ

भारतीय चिंतकों ने अपने चिंतन का जो विशाल भवन निर्मित किया है, उसका स्वर्ण कलश यदि मुक्ति है तो उसकी आधार-शिला कर्मवाद या जन्मान्तर । कर्मवाद का विश्लेषण भारतीय विचारधारा में मुख्यतया तीन तरह से हुआ है । एक तो उन अनीश्वरवादियों—जैन, बौद्ध और मीमांसक—के द्वारा जो कर्म को इतना शक्तिशाली मानते हैं कि उसके लिए किसी नियन्ता की जरूरत नहीं होती । दूसरे उन ईश्वरवादियों—विशिष्टा द्वैत, शैव—द्वारा जो एक ऐसे कर्माध्यक्ष या ईश्वर को मानते हैं जो जीव को यथोचित फल देता है । और तीसरे वे अद्वैतवेदान्ती एवं सांख्य हैं जो कर्म की पारमार्थिक सत्ता नहीं मानते । अविद्या के नष्ट होते ही कर्म भी नष्ट हो जाते हैं । इनमें मतभेद अवश्य हैं, किन्तु यदि सब के मूल में हम जायें तो इतना सब मानते हैं कि किए हुए कर्मों का फल अवश्य भोगना पड़ता है, चाहे वे अच्छे हो या बुरे ।

जैन दर्शन में कर्म-विज्ञान पर बहुत गम्भीर, विशद, वैज्ञानिक चिन्तना की गई है । कर्मों का इतना सूक्ष्म विश्लेषण अन्यत्र प्राप्त नहीं होता । जीवन के समस्त अंगों का विश्लेषण कर्मवाद के द्वारा प्रतिपादन करना जैनो की अपनी मौलिक शोध है । यह कर्मवाद का सिद्धान्त अपने आप में इतना शक्तिशाली एवं स्वतन्त्र है कि जीवों को कर्मफल देने में उसे किसी नियता आदि की आवश्यकता नहीं होती । अचेतन का यह चेतन पर शासन है । एकदम चौंका देने वाली बात ? लेकिन जब हम इस कर्मवाद की गहराई तक पहुँचते हैं तो आश्चर्य होता है उन जैन मनीषियों की बुद्धि पर जिन्होंने कितन सरल और वैज्ञानिक ढंग में जीवन को सारी गुत्थियाँ सुलझाकर रख दी हैं ।

जैन दर्शन में कर्मवाद

जैन-दर्शन में कर्मवाद कैसे प्रारम्भ हुआ और कब से इन दो प्रश्नों को, कर्म-सिद्धान्त क्या है इसके विवेचन के पूर्व, समाहित कर लेना चाहिए । विश्व की विविधता पर चिंतन करते हुए प्रायः प्रत्येक दर्शन ने उसके कारणों की खोज की । लेकिन यह कोई सरल कार्य नहीं था । जीवन का प्रारम्भ कब और क्यों हुआ यह कह पाना कठिन था । कब तो अभी तक अनुत्तरित है और क्यों को ईश्वर की इच्छा से जोड़ दिया गया । अतः विश्व का विविध रूपों में परिवर्तन सब ईश्वर की कृपा है, इच्छा है । उस महान की इच्छा पूर्ति करने के हम केवल माध्यम हैं । प्रायः इसी तरह की मान्यताओं ने अन्य दर्शनों को विश्राम दे दिया ।

घाणी घट्टी ऊ खले, जीव जे पीडेसि ।

खामिय तू नहि तरि नरक मइ, घाणी माहि पोलेसि ॥१७॥

अतः कवि कहता है, इस प्रकार के पाप जिस किसी ने इस भव अथवा पर-भव में किए हों वह उन पापों का नाम ले-लेकर क्षमा-प्रार्थना (आलोचना) करके पश्चात्ताप करे जिससे उन पापों से छुटकारा मिल जाय—

इए भव परभव एहवा, कीया हुवे जे पाप ।

नाम लेइ तू खामजे, करिजे पछताप ॥३४॥

पापालोचन में न तो कोई खर्च होता है एवं न ही किसी प्रकार का शारीरिक श्रम ही करना पड़ता है अतः इसमें कभी डील नहीं करनी चाहिए । आलोचना के पश्चात् मन को वैराग्य की ओर उन्मुख कर लेना चाहिए जिससे सही सुख की प्राप्ति हो सके—

खरच कोई लागस्यै नहीं, वेह में नहि दुख ।

पण मन वैराग बाल जे, सही पामिस मुख ॥३५॥

जो लोग जीवन भर अपने राग द्वेषों के लिये क्षमापना नहीं करते, वे अनन्त काल तक भव-भ्रमण से मुक्त नहीं हो सकते—

राग द्वेष खाम्या नहीं, जा जीव्यउ ता सीम ।

अनतानुबधी ते यया, कहि करिस तू कैम ॥३६॥



१ कर्मवाद की तीन धाराएँ

भारतीय चिंतकों ने अपने चिंतन का जो विशाल भवन निर्मित किया है, उसका स्वर्ण कलश यदि मुक्ति है तो उसकी आधार-शिला कर्मवाद या जन्मान्तर । कमवाद का विश्लेषण भारतीय विचारधारा में मुख्यतया तीन तरह से हुआ है । एक तो उन अनीश्वरवादियों—जैन, बौद्ध और मीमांसक—के द्वारा जो कर्म को इतना शक्तिशाली मानते हैं कि उसके लिए किसी नियन्ता की जरूरत नहीं होती । दूसरे उन ईश्वरवादियों—विशिष्टा द्वैत, शैव—द्वारा जो एक ऐसे कर्माध्यक्ष या ईश्वर को मानते हैं जो जीव को यथोचित फल देता है । और तीसरे वे अद्वैतवेदान्ती एवं साह्य हैं जो कर्म की पारमार्थिक सत्ता नहीं मानते । अविद्या के तट होते ही कर्म भी नष्ट हो जाते हैं । इनमें मतभेद अवश्य हैं, किन्तु यदि सब के मूल में हम जायें तो इतना सब मानते हैं कि किए हुए कर्मों का फल अवश्य भोगना पड़ता है, चाहे वे अच्छे हो या बुरे ।

जैन दर्शन में कर्म-विज्ञान पर बहुत गम्भीर, विशद, वैज्ञानिक चिन्तना की गई है । कर्मों का इतना सूक्ष्म विश्लेषण अन्यत्र प्राप्त नहीं होता । जीवन के समस्त अंगों का विश्लेषण कर्मवाद के द्वारा प्रतिपादन करना जैनो की अपनी मौलिक शोध है । यह कमवाद का सिद्धान्त अपने आप में इतना शक्तिशाली एवं स्वतन्त्र है कि जीवों को कर्मफल देने में उसे किसी नियन्ता आदि की आवश्यकता नहीं होती । अचेतन का यह चेतन पर शासन है । एकदम चौंका देने वाली बात ? लेकिन जब हम इस कमवाद की गहराई तक पहुँचते हैं तो आश्चर्य होता है उन जैन मनीषियों की बुद्धि पर जिन्होंने कितन सरल और वैज्ञानिक ढंग में जीवन को सारी गुत्थियाँ सुलझाकर रख दी हैं ।

जैन दर्शन में कमवाद

जैन-दर्शन में कमवाद कैसे प्रारम्भ हुआ और कब से इन दो प्रश्नों को, कर्म-सिद्धान्त क्या है इसके विवेचन के पूर्व, समाधित कर लेना चाहिए । विश्व की विविधता पर चिन्तन करते हुए प्रायः प्रत्येक दर्शन ने उसके कारणों की खोज की । लेकिन यह कोई सरल कार्य नहीं था । जीवन का प्रारम्भ कब और क्यों हुआ यह कह पाना कठिन था । कब तो अभी तक अनुत्तरित है और क्यों को ईश्वर की इच्छा से जोड़ दिया गया । अतः विश्व का विविध रूपों में परिवर्तन सब ईश्वर की कृपा है, इच्छा है । उस महान की इच्छा पूर्ति करने के हम केवल माध्यम हैं । प्रायः इसी तरह की मान्यताओं ने अग्र्य दर्शनों को विश्राम दे दिया ।

लेकिन जैन-दर्शन को यह दुहरी परिकल्पना कोई दिशा न दे सकी। उसने इस चिन्तन-प्रक्रिया को और गति दी। चिन्तन की गहराई ने मान्यताओं के व्यामोह को भग किया। इन चार अवस्थाओं को प्रतिपादित किया —

१ विश्व के मूल में दो तत्व हैं—जीव और अजीव।

२ इन चेतन और अचेतन का सम्बन्ध जीव को नाना प्रकार की दशाओं में परिवर्तित करता है। यही विश्व की विविधता है।

३ उक्त जीव-अजीव के सम्पर्क को रोकने और सबका नष्ट करने की शक्ति जीव में विद्यमान है।

४ तथा सम्पर्क नष्ट होते ही जीव पुन विशुद्ध एवं निर्मल हो जाता है। यही मुक्ति है।

उक्त चार अवस्थाओं के प्रतिपादन से जैन-दर्शन के निम्न चार सिद्धान्त प्रतिफलित होते हैं—

१ तत्त्वज्ञान निरूपण सृष्टि का विश्लेषण।

२ कर्म-सिद्धान्त जीवन का मनोवैज्ञानिक अध्ययन।

३ जैनाचार सत्य एवं तपसाधना।

४ मुक्ति जीवन की सर्वोत्कृष्ट उपलब्धि।

जैन-दर्शन ने इन चारों सिद्धान्तों की व्याख्या सात तत्वों के निरूपण द्वारा की है। प्रथम सिद्धान्त का सम्बन्ध जीव और अजीव से है। द्वितीय का आश्रय एवं वन्ध से। तृतीय का मूलाधार सवर तथा निर्जरा हैं एवं मोक्ष का सम्बन्ध अन्तिम सिद्धान्त से है।

यहां हमें द्वितीय सिद्धान्त कर्मवाद के अन्तर्गत आश्रय एवं वन्ध तत्वों पर विचार करना है और यह देखना है कि आधुनिक मनोविज्ञान को कितने सूक्ष्म ढंग से जैन मनीषियों ने हजारों वर्ष पूर्व हृदयगम कर रखा था।

जीव के साथ कर्मों का सम्पर्क

दो बातें यहां जानना जरूरी है। प्रथम यह कि कर्मों का जीव तक पहुँचने के साधन क्या हैं एवं जीव के समक्ष पहुँचने पर कर्म उसने अपना सम्बन्ध कैसे स्थापित करते हैं? साधनों पर विचार जैन-दर्शन में 'आश्रय' तत्व के निरूपण द्वारा किया गया है।

जीव और कर्मों का वन्ध तभी सम्भव है जब जीव में कर्म पुद्गलों का आगमन हो। अतः कर्मों के आने के द्वार को 'आश्रय' कहते हैं। वह द्वार जीव की ही एक शक्ति है जिसे योग कहते हैं। हम मन के द्वारा जो कुछ सोचते हैं, वचन के द्वारा जो कुछ बोलते हैं और शरीर के द्वारा जो कुछ हलन-चलन करते हैं वह सब कर्मों के आने में कारण है। इस मन, वचन और काय की क्रिया को योग कहा गया है। अतः स्पष्ट है, हमारा मन एवं पाचों इंद्रिया ही कर्मों के आगमन में प्रमुख कारण हैं। इन छहों की क्रियाओं (कर्म) द्वारा आत्मा का पुद्गल परमाणुओं से सम्पर्क होता है इसलिए इस सम्पर्क को 'कर्म' कहा गया है।

आत्मा के साथ कर्म-सम्पर्क होने में मन का विशेष हाथ है। जीवन के सभी कार्य-व्यापार, चिन्तन, मनन, इच्छा, स्नेह, घृणा आदि सभी कुछ मन के ऊपर ही निर्भर है। पाचा इंद्रियों पर इसी का शासन है।

अतः आत्मा का विकास एवं पतन इसी मन पर ही आश्रित है। जैन-दर्शन में जहां मन को चंचल और दुर्जय कहा गया वहां उसको वश में करने की दिशा भी प्रदान की गई है। समय एवं ध्यान की एकाग्रता मन को स्थिर करती है। मन के निग्रह से पाचो इन्द्रिया वश में हो जाती हैं और इन छहों पर विजय प्राप्त कर लेने से सारी विषय-वासना अपने आप तिरोहित हो जाती है। जीवन में एक सन्तुलित गतिशीलता आ जाती है। अतः कर्म वन्धन में मन प्रधान कारण है।

उपरोक्त साधनों से कम परमाणु आत्मा के समक्ष दो तरह से आते हैं और उसमें मिल जाते हैं। प्रथम काय आदि योगों की साधारण क्रियाओं के द्वारा और दूसरे क्रोध, मान, माया और लोभ इन चार तीव्र मनोविकार रूप कपायों के वेग से प्रेरित होकर। प्रथम प्रकार के कर्माश्रय को मार्गगामी कहा गया है, क्योंकि उसके द्वारा आत्मा और कम प्रदेशों का कोई स्थिर बन्ध उत्पन्न नहीं होता। कर्म-परमाणु आते हैं और चले जाते हैं। जिन प्रकार किसी विशुद्ध सूखे वस्त्र पर बैठे घुल शीघ्र भूट जाती है, देर तक वस्त्र से चिपटी नहीं रहती। इस प्रकार का कर्माश्रय समस्त ससारी जीवों के निरन्तर हुंसा करता है। क्योंकि उनके किसी न किसी प्रकार की मानसिक, शारीरिक व वाचिक क्रिया सदैव हुंसा ही करती है। किन्तु इसका कोई विशेष परिणाम आत्मा पर नहीं पड़ता।

परन्तु जब जीव की मानसिक आदि क्रियाएँ कपायों से युक्त होती हैं, तब आत्म प्रवेशों में एक ऐसी परपदाय ग्राहिणी दशा उत्पन्न हो जाती है जिसके कारण उसके सम्पर्क में आने वाले कर्म परमाणु उससे शीघ्र पृथक नहीं होते। यथायत क्रोधादि विचारों की इसी शक्ति के कारण उन्हें कपाय कहा गया है। सामान्यतः वह वृक्ष के दूध के समान चपे वाले द्रव पदार्थों को कपाय कहते हैं, क्योंकि उनमें चिपकने की शक्ति होती है। उसी प्रकार क्रोध, मान आदि मनोविकार जीव में कर्म परमाणुओं का आश्लेष कराने में कारणी भूत होने के कारण कपाय कहलाते हैं। मनोविज्ञान की भाषा में कहे तो जिन मनोविचारों से आत्मा कलुषित हो जाय एवं मन में विकार पैदा हो जाय उन्हें कपाय कहते हैं। इस सकपाय अवस्था में उत्पन्न हुंसा कर्माश्रय अपना कुछ न कुछ प्रभाव दिखलाये बिना आत्मा से पृथक नहीं होता। अतः कपाययुक्त कर्मों का ही हमें फल भुगतना पड़ता है।

कर्म सम्बन्ध अनादि

स्वभावतः यहाँ एक प्रश्न उपस्थित हो सकता है कि कर्म-परमाणु अचेतन हैं और आत्मा सचेतन। तब चेतन-प्रचेतन का परस्पर मेल कैसे होता है और किस प्रकार का होता है ?

अन्य दर्शनों की तरह जैन-दर्शन भी जीव और कर्म के सम्बन्ध को अनादि मानता है। यह मानकर चलना आवश्यक भी है। क्योंकि यदि यह मानकर चलें कि सर्वथा शुद्ध आत्मा (जीव) के साथ कर्मों का बन्ध होता है तो कई विवाद उठ खड़े होते हैं। प्रथम यह कि सर्वथा शुद्ध जीव के कर्म बन्ध कैसे सम्भव है ? और यदि सर्वथा शुद्ध जीव भी कमबन्धन में पड़ सकता है तो मुक्ति का प्रयत्न करना ही व्यर्थ है ? मुक्त जीव भी तब कर्मों का कभी बंध कर सकते हैं।

जीव और कर्म का सम्बन्ध अनादि मान लेने से उपर्युक्त प्रश्नों की गुंजाइश नहीं रहती। जीव जब तक ससार में रहता है किंचित राग-द्वेष परिणामों से हमेशा लिप्त रहता है, फिर भी उसकी सचेतनता में

कोई फरक नहीं पड़ता । जैसे ताजे दूध में पानी का अश्व विद्यमान होने पर भी वह दूध ही कहलाता है । जीव के यही किंचित राग द्वेष रूप परिणाम नये कर्म बाधते हैं । अर्थात् जीव की सचेतनता में जो अचेतनता के अश्व है, वही नये कर्मों का आह्वान करते हैं । इन कर्मों से नाना गतियों में जीव जन्म लेता है । जन्म लेने से ससारी पदार्थों के प्रति फिर उसके राग और द्वेष भाव उत्पन्न होते हैं, जिनसे फिर कर्म बाधते हैं । इस प्रकार राग-द्वेष भाव और कर्म एक दूसरे के जन्म दाता हैं । इसी क्रम का नाम ससार-चक्र है ।

जहाँ तक आत्मा और कर्म-परमाणुओं के संयोग के स्वरूप की बात है, उसका कोई निश्चित रूप-विधान नहीं किया जा सकता । जीव और कर्म-परमाणुओं का संघटन यद्यपि संयोग-पूर्वक होता है, किन्तु वह संयोग से एक जुड़ी वस्तु है । संयोग तो मेज और उस पर रखी हुई पुस्तक का भी है, किन्तु उसे वग्न नहीं कह सकते । वग्न तो एक ऐसा मिश्रण है जिसमें रासायनिक (Chemical) परिवर्तन होता है । उसमें मिलने वाले दो तत्व अपनी असली हालत को छोड़कर एक तीसरे रूप में बदल जाते हैं । जैसे दूध और पानी की मिलावट न तो दूध को दूध रहने देती और न पानी को पानी । दोनों एक दूसरे पर प्रभाव डालकर परस्पर घुल जाते हैं । जीव और कर्म वग्न की भी यही अवस्था होती है ।

जैन-दर्शन आत्मा और कर्मों के वग्न का निरूपण करके ही चुप नहीं हो जाता बल्कि कर्म कितने प्रकार के हैं, किन क्रियाओं से कौन से कर्म बाधते हैं, यह वग्न कब तक रहता है, कैसे फल देता है, किस प्रकार घटता-बढ़ता है तथा किन प्रयत्नों द्वारा सर्वथा नष्ट होता है आदि समस्त सम्बन्धित प्रश्नों पर भी विस्तार से विचार करता है । इस प्रकार का विषय-निरूपण सचमुच, जैन-दर्शन की अपनी मौलिक विशेषता है ।

कर्मों के भेद

जैन-दर्शन के कर्मों के भेद को कर्म प्रकृतियों के नाम से उपस्थित किया गया है । प्रकृति का अर्थ है स्वभाव । अर्थात् कर्म कितने स्वभाव वाले होते हैं । कुछ कर्मों का स्वभाव ज्ञान को ढाकना होता है, किन्हीं का दर्शन को । इस प्रकार की कर्मों को मूल आठ प्रकृतियाँ हैं—ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, मोहनीय, अन्तराय, वेदनीय, आयु, नाम और गोत्र । इन आठ मूल प्रकृतियों की अपनी-अपनी भेद रूप विविध उत्तर प्रकृतियाँ भी हैं ।

ज्ञानावरणीय कर्म आत्मा के ज्ञान गुण पर ऐसा आवरण उत्पन्न करता है, जिसके कारण उसका पूर्ण विकास नहीं होने पाता । जिम प्रकार वस्त्र के आवरण से सूर्य या दीपक का प्रकाश मन्द पड़ जाता है उसी प्रकार इस कर्म के द्वारा आत्मा धूमिल हो जाती है । दर्शनावरणीय कर्म आत्मा के दर्शन नामक चेतन्य गुण को आवृत करता है । मोहनीय कर्म जीव के जीव की रुचि व चारित्र्य में अविवेक, विकार व विपरीतता आदि दोष उत्पन्न करता है । अन्तराय कर्म जीव द्वारा दान देने, लान लेने वस्तुओं का भोग करना, उनमें सुख लेने एवं सामर्थ्य के प्रयोग करने में बाधा उत्पन्न करता है । वेदनीय कर्म प्राप्त वस्तुओं से फलित मु-दुःख का अनुभव कराता है । आयु कर्म जीव की देव, नरक, मनुष्य एवं निर्गन्ध गतियों की स्थिति का निधारण करता है । गोत्र-कर्म जीव को नोचगोत्र या उच्चगोत्र में ले जाता है । नाम कर्म जीव का शारीरिक-निर्माण करता है । किसी की सुन्दर व कुरूप बनाना इसी के हाथ में है ।

कर्म-बन्ध के कारण

सामान्य रूप से कर्म बन्ध का कारण जीव की कपायात्मक मन वचन काय की प्रवृत्तियाँ हैं। किन्तु कौन-सी कपायात्मक प्रवृत्तियाँ किन कर्म प्रवृत्तियों को बाधती है, जैन-दर्शन इसका भी सूक्ष्म विवरण प्रस्तुत करता है।

किसी के ज्ञानार्जन में बाधा उपस्थित करना, उसके ज्ञान में दूषण लगाना आदि कुटिल वृत्तियाँ ज्ञानावरण कर्म-प्रकृति का वध करती हैं। इसी प्रकार किसी के सम्यकदर्शन में किसी प्रकार की बाधा उपस्थित करने से दशनावरणीय कर्म बधता है। सज्जन पुरुषों की निंदा एवं उनके प्रति क्रोधादि कपायों के तीव्र भाव उत्पन्न करने से मोहनीय तथा दान लाम, भोग, उपभोग एवं शक्ति जीवन की इन सामान्य प्रवृत्तियों में विघ्न उपस्थित करने से अन्तराय कम का वध होता है। स्वयं या दूसरे को दुःख, शोक, वध आदि रूप पीडा देने से असाता वेदनीय एवं जीवों के प्रति दया भाव, अनुकम्पा आदि करने से सातावेदनीय कर्म बधता है। इसी असाता और साता वेदनीय कर्मों के अनुसार पाप-एवं पुण्य की स्थिति होती है। यद्यपि कर्मों का बन्ध दोनों से होता है।

सासारिक कार्यों में अति आसक्ति अति परिग्रह नरकायु का, मायाचार तिर्यञ्च आयु का, मत्पारम्भ, अल्प परिग्रह व स्वभाव की मृदुता मनुष्य आयु का तथा सयम व तप देवायु का वध कराते हैं। परनिन्दा, आत्म-प्रशंसा आदि नीचगोत्र के, तथा इनसे विपरीत प्रवृत्तियाँ एवं मान का अभाव और विनय आदि उच्च गोत्र-बन्धन के कारण हैं। मन-वचन-काय योगों की बक्रता एवं कुत्सित क्रियाएँ आदि अशुभ नाम कर्म का बन्ध कर जीव को कुरूप बनाती हैं तथा इससे विपरीत सदाचरण शुभ नाम कर्म का वध कर जीव को सुन्दर तथा तीर्थंकर बनने की भी क्षमता प्रदान करता है।

कर्मों की स्थिति एवं शक्ति

इस प्रकार नाना प्रकार की क्रियाओं द्वारा जब विविध कर्म प्रकृतियाँ वध को प्राप्त होती हैं तभी उनमें जीव के कपायों की मदता व तीव्रता के अनुसार यह गुण भी उत्पन्न हो जाता है कि वह वध कितने काल तक सता में रहेगा और फिर अपना फल देकर भूट जायगा। पारम्भापिक शब्दावली में इसे कर्मों का स्थिति बन्ध कहा है। यह स्थिति जीवों के परिणामानुसार तीन प्रकार की होती है—जघन्य मध्यम और उत्कृष्ट। कर्मों का स्थिति-बध होने के साथ उनमें तीव्र व मन्द फलदायिनी शक्ति भी उत्पन्न होती है। इसी के अनुसार कम फल देते हैं।

कर्मों का फल

कम किस प्रकार फल देते हैं, कर्म-सिद्धान्त के प्रतिपादन के समय, यह एक महत्वपूर्ण प्रश्न है। अग्र दर्शनों में तो जीव को कर्म करने में स्वतन्त्र और उसका फल भोगने में परतन्त्र माना गया है। ईश्वर ही सब को अच्छे बुरे कर्मों का फल देता है।

किन्तु जैन-दर्शन का कहना है कि कर्म अपना फल स्वयं देते हैं। उसके लिए किसी न्यायाधीश की आवश्यकता नहीं है। जीव की प्रत्येक कायिक, वाचिक और मानसिक प्रवृत्ति के साथ जो कर्म-परमाणु जीवात्मा की ओर आकृष्ट होते हैं और राग-द्वेष का निमित्त पाकर उस जीव से बध जाते हैं, उन कर्म परमाणुओं में शराव और दूध की तरह अच्छा और बुरा प्रभाव डालने की शक्ति रहती है, जो चैतन्य के

३४४]

श्री प्रेम सुमन जैन

सम्बन्ध से व्यक्त होकर जीव पर अपना प्रभाव डालती है। और उसके प्रभाव से भुग्व हुमा जीव ऐसे काम करता है जो सुखदायक व दुःख दायक होते हैं। यदि कर्म करते समय जीव के भाव अच्छे होते हैं तो वचन वाले कर्म परमाणुओं पर अच्छा प्रभाव पड़ता है और बाद में उनका फल भी अच्छा होता है। तथा यदि बुरे भाव होते हैं तो बुरा असर पड़ता है और कालान्तर में उनका फल भी बुरा ही होता है। अतः स्पष्ट है कि हमारे भावों का असर कर्म-परमाणुओं पर पड़ता है। उसी के अनुसार उनका अच्छा-बुरा विपाक होता है। इस प्रकार जीव जैसे कर्म करने में स्वतन्त्र है, वैसे ही कमफल के भोगने में भी।

कर्मों में परिवर्तन

यहाँ अब यह जिज्ञासा होती है कि जब कर्म निरन्तर बघते और फल देते रहते हैं तो उन्हें हमेशा एक-सा ही होना चाहिए या तो अच्छा या बुरा। तब फिर कोई बुरे कर्मों को बाधने वाला जीव अच्छे कर्मों को किस प्रकार बाधेगा? जैन-दर्शन ने इन तमाम जिज्ञासाओं को भी समाधित किया है।

उक्त विवेचन में हमने देखा कि कर्म परमाणुओं को जीव तक लाने का काम जीव की योग शक्ति करती है और उसके साथ बन्ध कराने का काम कपाय अर्थात् जीव के राग-द्वेष भाव करते हैं। इस तरह कर्मों में अनेक प्रकार का स्वभाव पड़ना तथा उनकी सख्या का कमसी-बढ़ती होना योग पर निर्भर है। तथा कर्मों में जीव के साथ कम या अधिक बाल तक ठहरने की शक्ति का पड़ना और तीव्र या मन्द फल देने की शक्ति का पड़ना कपाय पर निर्भर है। अब जैसा जिसका योग (मन-वचन-काम की क्रियाएँ) होगा और जैसी जिसकी कपाय (राग-द्वेष) होगी, वैसे ही उसके कर्म बघेंगे और वैसा ही उनका फल होगा।

जैन-दर्शन में कर्मों की दस मुख्य क्रियाओं का प्रतिपादन किया गया है। कर्मों का बघ होना, उनके ठहरने एवं फल देने की शक्ति का बढ़ना, घटना, स्थित रहना, निश्चित समय में फल देना, समय से पूर्व फल देना, परस्पर सजातीय कर्मों में मिल जाना, फल देने की शक्ति को रोक देना, कर्म को घटन-बढ़न न देना आदि। कर्मों की इन क्रियाओं से स्पष्ट है कि बुरे कर्मों का बन्ध करने वाला जीव यदि अच्छे कर्म करने लग जाता है तो उसके पहले बाधे हुए बुरे कर्मों की स्थिति और फल दान-शक्ति अच्छे भावों के प्रभाव से घट जाती है। और अगर बुरे कर्मों का बन्ध करके उसके भाव और भी अधिक कलुषित हो जाते हैं तथा वह अधिक बुरे कर्म करने लग जाता है तो बुरे भावों का असर पाकर पहले बाधे हुए कर्मों की स्थिति और दान-शक्ति और भी अधिक बढ़ जाती है। इस उत्कर्षण और अपकर्षण के कारण ही कोई कम जल्द फल देता है और कोई देर में। किसी कर्म का फल तीव्र होता है और किसी का मन्द। अतः कम फल के भोग में समय की विषमता, तीव्रता, मन्दता आदि सभी कुछ जीव के योग एवं कपाय की मात्रा पर भी निरर है।

कर्मों से मुक्ति

उर्म सिद्धान्त से सम्बन्धित अब अन्तिम प्रश्न और बच रहता है, वह है—इस विशाल उर्म उपन की परम्परा से सबथा नुष्टकारा कैसे सम्भव है? जैन दर्शन का परमतत्त्व, जीवन का अन्तिम एव उद्देश्य लक्ष्य आदि सब कुछ उक्त प्रश्न के समाधान के रूप में प्रस्तुत किया गया है।

जीव के साथ कर्मों के बन्धन में दो क्रियाएँ होती हैं—कर्मों का माना (बाध) और बघ जाना (वन्ध)। अतः उसके नुष्टकार में भी दो ही क्रियाएँ अपेक्षित हैं—कर्मों के यागमन रा रोग दना और प्राय

हुए कर्मों को जीव से अलग कर देना । प्रथम क्रिया को सवर कहा गया है, दूसरी को निजरा । इन दोनों क्रियाओं के सम्पन्न होते ही जा स्थिति जीव की होती है वही मुक्ति की अवस्था है ।

कर्मों से जीव की मुक्ति के लिए जैन-परम्परा में जो प्रयत्न किये जाते हैं उसी का नाम जैन-धर्म है । वह धर्म दो भागों में विभाजित है । प्रथम आचार मूलक धर्म, जिसकी आधार भूत भित्ति अहिंसा है । और जिसका पालन करके गृहस्थ श्रावक श्राविकाएँ नवीन कर्मों को रोकने का प्रयत्न करते हैं । सवर की साधना करते हैं । दूसरा है, चारित्र्य मूलक धर्म । जिसकी आधारभूत भित्ति सयम और तप है । और जिसका साधु-धर्म पालन करके पूर्व संचित कर्मों को सर्वथा जीव से पृथक् कर देने का प्रयत्न करता है । निजरा की साधना करता है । इस साधना की चरम सीमा ही मोक्ष है । जीवन के सर्वोत्कृष्ट लक्ष्य की प्राप्ति ।

उत्तरदायित्व एवं शक्ति का समन्वय

उपयुक्त कर्म-सिद्धान्त के विवेचन से स्पष्ट है कि जैन दर्शन ने जीवन के प्रत्येक पक्ष को कितने वैज्ञानिक एवं सूक्ष्म ढंग से कर्म-सिद्धान्त के प्रतिपादन द्वारा उजागर किया है । मानव यदि अपने मन वचन काय की क्रियाओं में सन्तुलन एवं क्रोध, मान, आदि मनोभावों पर नियन्त्रण करे तो उसके जीवन को शांत और सुखमय होने में देर नहीं लगेगी । कम सिद्धान्त की जानकारी हो जाने पर मनुष्य के ऊपर जहाँ उसके हर अच्छे-बुरे कार्य का उत्तर दायित्व आता है, वहाँ उसमें अपने ही पुरुषार्थ द्वारा अपनी परिस्थितियों को बदल डालने की शक्ति भी जाग्रत होती है उत्तरदायित्व एवं निर्माण शक्ति का यह सुन्दर समन्वय प्रस्तुत करना ही जैन दर्शन में प्रतिपाद्य कर्म सिद्धान्त का उद्देश्य है ।

[प्रस्तुत निबन्ध में निम्न पुस्तकें सन्दर्भग्रन्थ हैं । विस्तृत जानकारी के लिये उनका अवलोकन अपेक्षित है]

१ जैन धर्म—प० कैलाशचन्द शास्त्री पृ० १४०-१५६

२ भारतीय सस्कृति में जैन सस्कृति का योगदान डा० हीरालाल जैन पृ० २२२-२४०

३ जैन शासन—सुमेरचन्द दिवाकर पृ० १६५-२३०

४ जैन दर्शन—डा० मोहनलाल मेहता, पृ० ३४५-५७



सत् मे ते ना

‘सत्यमेव जयते नानृतम्’-ए अथर्ववेदना मुण्डकोपनिषद् मानु (३-१-६) वाक्य धरणा खरा जाणें छे, एमानो पहिलो भाग स्वतन्त्र भारतनु इयेय वाक्य तरीके पण बुटायो छे । ए श्रुति वाक्य नो अर्थ सत्यनोज (सदा) जय जूठानो नही । एवो आज सुधी लेवा ग्रन्थो छे ।

पण उपनिषद् मा जे सदर्थ माँ ए वाक्य ग्रन्थो छे ते जोता उपरनो अर्थ योग्य नथी एम लागे छे, ए अर्थ करती वखते ‘सत्यम्’ अने ‘अनृतम्’ ने वाक्य ना कर्ता लेवामा ग्रन्थो छे, पण ते योग्य न थो । ए वाक्य मा ‘सत्यम्’ (अने अनृतम्) ए कर्म रोई ऋषि ने कर्ता तरीके स्वीकारवानो छे । एम करता ए वाक्य नो अर्थ ग्रन्थो अथे ‘ऋषि सत्यज मेलवे छे, अनृत मेलवतो नथी’ । उपनिषदो मा ऋषि मुनिओ नु इयेय ब्रह्म प्राप्ति करवा नु छे, अने ए ब्रह्म एटलेज अन्तिम सत्य (सत्यस्य सत्यम्) । ग्रहिया सत्य ए साध्य छे, ए सत्य करता जे जुहु होय ते बहु अनृत गणाय, ए साध्य थई शकतु नथी । ब्रह्म ना सत्य अने असत्य रूपो विशेष मे -उपनिषद् मा अनुवाक्य छे—‘इ वाव ब्रह्मणो रूपे मूर्तं च अमूर्तं च । अथ यन्मूर्तं तद् असत्यम्, यद्मूर्तं तद् सत्यम् । तद् ब्रह्म तज्ज्योति मग्नि ६,३ । जर्मन तत्वज्ञ Deussen पण ‘सत्यमेव जयते’ नो मानोज अर्थ करे छे -Wahrheit Crisogter (eativadm of Chandh 10) nicht unwebrheit” अपर अति वाक्यनो नजो आपेलो अर्थ स्पष्ट बाय तेदसा माटे मुण्डकोपनिषद् माना वे श्लोक जोवु ठीक थशे—

सत्येन सत्यस्तपसा ह्येष आत्मा सम्यक् ज्ञानेन ब्रह्मचर्येण नित्यम् ।

अन्त गरीरे ज्योतिर्मयो हि शुभ्रो य पश्यति यतय क्षीण दीपा ॥

सत्यमेव जयते नानृत सत्येन पन्था वितनो देवयान ।

योनाक्रम वृन्त्यूपयो ह्याप्तकामा यन न तत्सत्यस्य परम निवानम ॥ (३,१ ५-६)

ग्रामाना पहिला श्लोक मा सत्यना गणतरी तप, सम्यकज्ञान, वगैरे साधनो मा करी छे अन तवरे आत्म प्राप्ति बाय छे एम कहलु छे । अने बीजा श्लोक मा एम कहलु छे के जे देवयान थो ऋषिओ जाय छे ते सत्य थो वितत छे अने आखरे ते सोज्या पहुँचे छे ते सत्यनु परम निधान छे^१ । तेरी श्लोक मा प्रारम्भ मा आवता ‘सत्यमेव जयते’ ए श्रुति वचन मा सत्य एटले व्यावहारिक सत्य अने ए वचन नो लौकिक दृष्टिअ करेलो अर्थ ‘सत्यनोज सदा जय बाय छे’ एवो अर्थ करवो योग्य लागतु नथी, ऋषि आखरे ज्या पहांचे छे त्या

१ ऋषि जे माग वडे जाय छे तेनु वरुण मुण्डक मा जेम सत्येन पन्था वितनो दमायान^१ णु रुनु छे नम वृहदारण्यक मा (४ ६) मार्ग विरो एप पन्था गृह्णाह अतुक्ति तेन एनि गृह्णाति एव सत्यु छे । आ वन्ते वाक्यो छेक समानावक न थो ती ए तेपर थो मुण्डकमाना उपना जनाक मा सत्य ए गृह्णा ना अथ मा छे ए जणाई आवशे ।

માત્ર સત્ય હોવાથી ઉપરના વાક્ય નો અર્થ ઋષિ સત્યતજ મેલવે છે' એમ લેવો જોઈએ । ઋષિ અનૂત કે વીજા લોકો મેલતો નથી, કારણ એનું એ સાધ્ય નથી ।

આ નવા અર્થનો યોગ્યાયોગ્યતા તપાસવા માટે ઉપનિષદોમા 'સત્ય' અને 'જી' એ શબ્દો તો વાપર કેવી રીતે કરવામા આવ્યો છે એ જોવું ઈષ્ટ ગણાય । એમાથી બ્રહ્મ એટલેજ અન્તિમ સત્ય એ સિદ્ધાન્ત ઉપનિષદો મા અનેક ઠેકાણે મૂકવામા આવ્યો છે । છાદોગ્યમા ઉદાલક આરુણીએ શ્વેતકેતુ ને જે આત્મત્વ ની શીખામણ આપી તેમા આ વધી ચરાચર સૃષ્ટી નો જે આત્મા તેનેજ સત્ય કહ્યું છે, રસય એપ અણિમા, એ તદા ત્વમિદ સર્વમ્ તત્ સત્ય, સ આત્મા તત્ ત્વમ આમે શ્વેતકેતા (૬,૫-૧૬) એ શીખામણ આપના પહેલા આરુણીએ શ્વેતકેતુ ને જે પ્રશ્ન પૂછ્યો તેનો થોડો ઉકેલ કરતી વચ્ચે પણ 'સત્ય' શબ્દ મૂલભૂત સત્ય એ અર્થ માં વપરાયો છે (એકેન મૃતિપ્તિ સવ મૃત્મય વિજ્ઞાત સ્યાન્ વાચારમ્મણ વિકારો નામધેય મૃત્તિકા હત્યેવ સત્યમ્ । લોહમ્ હત્યેવ સત્યમ્ । વિગેરે ૬૧) । એજ ઉપનિષદમા આગલ બ્રહ્મનું નામ સત્ય એવું સ્પષ્ટ રીતે કહ્યું છે (તસ્ય હવા એતસ્ય બ્રહ્મણો નામ સત્યમ્ ઇતિ । ૫,૩) જે મુષ્ઠક મા 'સત્યમેવ જયતે' એ વાક્ય છે તે મા પણ બ્રહ્મ વિદ્યાનું સ્વરૂપ કહેતી વચ્ચે 'અક્ષર પુષ્પ એજ સત્ય' એમ કહ્યું છે (યોનાક્ષર પુષ્પ વેદ સત્ય પ્રોવાચ તા તત્વતો બ્રહ્મવિદ્યામ્ । ૧૨ ૧૩ તેમજ, તદ્ એન્દ્ અક્ષર બ્રહ્મ તદ્ એન્ત્ સત્ય, તદ્ અમૃત (૨૦૨) એજે આક્ષરો સત્ય કા તો બ્રહ્મ તેના પર આદિત્ય રૂપ સોનાનું ઢાકણું હોઈ તે દૂર કર્યા પછી સત્ય જોઈ શકાય છે એનું કેટલાક ઠેકાણે વર્ણન છે (હિરણ્યમયેન પાત્રેણ સત્યસ્યાપિહિત મુખમ્ । તત્ સ્વ પૂષ્પ અપાવૃણુ સત્ય ધમપિ દૃષ્ટયે ॥ ઈશા ૦ ૧૫ વૃહ ૦ ૫૧૫) । 'સત્યમેવ જયતે' એ વાક્યમા સત્યને કર્તા તરીકે લેતા પહેલા એક વાત ધ્યાન માં રાખવી જોઈએ તે એકે સત્ય એ બ્રહ્મનું એક અભિધાન હોવા થી ઉપનિષદ મા સત્યને કયાય કર્તૃત્વ આપવામા આવ્યું નથી । વૃહદારણ્યક માં એક ઠેકાણે (૫૫૧) સૃષ્ટી ના ઉત્પત્તિ નું વર્ણન કરતી વચ્ચે આવા વાક્યો છે આપ એવંદમ્ અર્થે આમુ । તા આપ સત્ય અસૃજન્ત, સત્ય બ્રહ્મ બ્રહ્મ પ્રજાપતિ પ્રજાપતિ દેવાન્ । આ વાક્યો ઉપર ઉપર જોતા પહેલા તો એમ લાગે કે અહિયા સત્ય ને બ્રહ્મ ઉત્પન્ન કરવાનું કર્તૃત્વ આપવામા આવ્યું છે પણ વસ્તુસ્થિતિ તેવી નથી । આના પહેલા ના જાહેર મા (૫૪) સત્ય એટલેજ જે બ્રહ્મ તે 'પ્રથમજ' હોવાનું કહ્યું છે (સયોર એત મહ્યક્ષ પ્રથમજ વેદ સત્ય બ્રહ્મ ઇતિ) આ પર થી એ સ્પષ્ટ થશે કે ઉપરના વાક્યો મા 'સત્યબ્રહ્મ એ શબ્દો મા સામાનાધિકરણ્ય છે । અને તેનો અર્થ પાણી એ સત્ય ઉત્પન્ન કર્યું' । એ સત્ય એટલો બ્રહ્મ, બ્રહ્મા એ પ્રજાપતિ, પ્રજાપતિ એ દેવો ને ઉત્પન્ન કર્યાં એવો લેવાનો છે ।

ઉપનિષદો મા વધેજ ઠેકાણે સત્ય એટલે બ્રહ્મ એવો અર્થ હોય છે એનું સૂચન કરવાનો હેતુ નથી । કેટલેક ઠેકાણે સત્ય એટલે 'સાચું' બોલવું' એવો બ્યાવહારિક અર્થ પણ હોય છે દાહલા તરીકે વેદાધ્યાસ પુરોથાય પછી ગુરુ ણ શિષ્ય ને જે ઉપદેશ કરવાને હોય છે તેમા 'સત્યવદ । સત્યાન્ન પ્રમદિતવ્યમ્' (તંતિ ૧૧૧૧) એવા વાક્યો છે છાદોગ્ય માં (૧૨,૩) પણ કહ્યું છે 'તસ્માત્ તયા (X વાચા) ઉભય વદન્તિ સત્ય ચ અનૂતમ્ ચ, કોઈ કે ચોરી કરી છે કે નહીં એ વાત મા ઝુકાદો આપવા માટે તપ્ત પરશુ નો જે પ્રહ્યાત દાહલો છે તેમા પણ આવા પ્રસંગે જેના હાથ દક્ષાય તે અનૂતાભિ સધી અને જેનો હાથ ન દક્ષાય તે સત્યાભિ સધી એવો નિર્ણય કર્યો છે (છાદોગ્ય ૬- ૬) આંહિ જોણું તે સત્ય કાને સામ્રેલે નું નહીં, આ સત્ય અત્મવાર વ્યાવહારિક સત્ય હોઈ તે વસ પ્રતિષ્ઠિત હાય છે । એમ વૃહદારણ્યક કહે છે । ચતુર્થે સત્યમ્ । તસ્માદ્ પદ દ્વાનો દ્વો વિવદ્યાનો એવા તામ્, અહમ્ અવશન્, અહમ્ અશ્રોપમ્ ઇતિ, યો એવં વ્રૂયાત્ અહમ્ અવશમ્ ઇતિ, તસ્મે એવં શ્રદ્ધયાય (૫૧૪૪) બ્રહ્મ મેલવવાના સાવનો માં જ્યરે સત્યનો ગણત્રી હોય છે ત્યારે ત્યાપણ

सत्य एटले लौकिक सत्य अभिप्रेत होय छे । उपर आपेला मुण्डकमाना श्लोक मा सत्य, तप सम्यग्ज्ञान अने ब्रह्मचर्य ए चार आत्म प्राप्ती ना साधनो कहा छे । एमा ना सत्य अने तपनो उल्लेख श्रुताश्रतर मा पण छे (सत्ये एव तपसा मोऽनुपश्यति । १ १५) ए सिवाय साधन विषयक बीजु वाक्य तस्माद् विद्या तपसा चिन्तया च उपलभ्यते ब्रह्म । (मैत्रि ४-४ विगेरे) ब्रह्म प्राप्ति ना ए साधनो नी उत्पत्ति प्रक्षर गृह्य थी ज थई छे (तस्माच्च देवा बहुधास प्रसूता तपश्च अहं सत्य ब्रह्मचय विविश्व । (मुण्डक २ १ ७) प्रश्नोपनिषद् मा क्या साधनो ब्रह्म लोक मेलवण माट सफन थाय छे अने क्या थता नथी ए स्पष्ट रीते वताव्यु छे तेषाम् एव ब्रह्मलोको येषा तपो ब्रह्मचय, येषु सत्य प्रतिष्ठितम् । न येषु जिह्मम् अनुत् न मामा च इति । १ १५ ६ तेमज मुण्डक मा (३ २ ३) नायमात्मा प्रवचनन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन एव ब्रह्माणु छे । पण आपणे जे वाक्यनो ग्रथ करवो छे ते श्लोक मा ऋषि आक्षरे क्या जई पहुवे छे ते कह्यु हावावी पत्यनो ग्रथ ब्रह्म नेवो पटे, साजु बोलवु ए नथी ।

उपनिषदो मा 'सत्य शब्द ना जे प्रयोगो छे ते जोया पछी आपणे 'जी' शब्द ने लईये । छेन ऋषद थी भाडा ए घ तूना मेलववु, प्राप्त करवु 'तेमज' जीतवु विजय मेलववो एवा बन्ने ग्रथो सभवे छे । उपनिषदो मा पण 'एकाद वस्तु मेलववी । ए ग्रथ थी घातूनो प्रयोग जोवा मा प्रावे छे 'लोकै जयति' के सत्ताकता जयति—एवा प्रयोगो उपनिषदो मा घणीवार आवे छे—तत लोके जयते ताश्च कामाद् एम मुण्डक माज (३ १ १०) कह्यु छे, अने त्या 'जयते' नो मेलवे छे, प्राप्त करे छे एज ग्रथ ए चोखु छे । मा वाक्य 'ग' भावता 'कामाद् जयते' ने बदले छादोग्य भा भावता 'आप्नोति सर्वा कामा' (७ १०) ए शब्दो पण एज वस्तु वतावे छे । सामविषयक गूढार्थना उकेल करता बखते एकबीस प्रक्षरों वडे आदित्य प्राप्ति थाय छे । अने बाबीसमा प्रक्षरे आदित्यमी जे पर छे ते 'म' छे ए करती बखते 'जयति' अने 'आप्नोति' ना जे प्रयाग छे ते परथी भा हकीकत वधारे स्पष्ट थाय छे एकविंशत्या आदित्यम् 'आप्नोति' । द्वाविंशेन परम् आदित्याद् जयति तत्ताकम् तद् विशोकम् (छा २ १० ५) । ए पर थी 'सत्यमेव जयते' ए वाक्य मा 'सत्य' एटले 'म' तिम सत्य' ग्रथवा 'ब्रह्म' अने जयते 'मेलवे छे' एवा ग्रथो लेवा मा कोई बाँवो न थी ए वस्तु ध्यान मा प्रावगे ।

'सत्यमेव जयते'—ए श्रुति वाक्य पर धीनकराचाय लखेदे सत्यमेव सत्यवान एव जयते जयति, न अनृत न अनृतवादी इत्यर्थ । नहि सत्यानृतयो केवलयो पुरुषानाश्रितयो जय पराजयावा समनति । प्रमिद लोकै सत्यवादिना अनृतवादी अभिभूयते न विषय- । अन सिद्ध सत्यम्य बलवत्साधनत्वम् । अपर थी आचाय श्री वेपण मात्र सत्य तरफ कर्तृत्व आपवामा अडचण लागी अन तेथी तेमछे सत्यम्—सत्यमादी पुण्य एवो ग्रम लीधो । पण तेम छ्ता एमछे सत्यने वाक्य नो कर्ता मान्यो अने जयते नो ग्रथ जयथाय छे एवो ली । तेथी उपर ना व वयनो 'सत्यनोत्र' सदा जय थाय छे । एवो लौकिक ग्रथ एमन ग्रनिते छे । एमना ग्रन्य प्रमाणे एम कहेवानु' कारण सत्यनी उत्तम साधन तराके प्रगप्ता करवी एछे । पण एनी बरूर गणानी न थी । का'ग्य मा उपनिषद जे ऋषिग्रान प्रक्षर प्राप्ति तत्व ज्ञान रूप जे पराविद्या तेथी थई जरे छे । लौकिक ग्रथ न पराजय ए वबु अपराविद्या मा आवी शक्ते, ते मुण्डको ने केटला उपनिषद् मा स्थान न थी । ए उदयम प्रहृष्ट

१ मुण्डक उपनिषद मा आपना ब्रह्मविद्या माथानु मुण्डन करी ग्रण्य मा रह्यारा मा माट ह्यो अनु तेषामेव एना ब्रह्मविद्या वदन तिरा अन विविध वस्तु चोराम् [३, २, १०] ए वाक्य परथो लागे छे ।

करी घन मा रहेता प्राप्तकाम ऋषिभ्रोने 'सत्यनोज सदा व्यग्रहार मां जय धाय छे'—ए बात गहेनानी जरूर नथी। तप श्रद्धयोह्युप वसन्त्यरण्ये शान्ता विद्वासी संक्ष चव चिरन्त (१२, ११), आ उपदेश देनार अन लेनार गुरु शिष्यनु वरुण पण अमे भेवु (१, २, १२-१३) एकदरे मुण्डक उपनिषद् मा आपेगु तत्त्व ज्ञान अने त्या आवतु साध्य साधकोनु वरुण जोता 'सत्यमेव जयते' नो अथ ऋषि सत्य—(ब्रह्म) तेज गेलवे छे' एवो अथ उचित थये ।

आ विवेचन सामे थोडाक माझेपो मुकवा शक्य छे, पहेलो आशेष एवो छे के 'जी' घातुनो जो परस्म पदे उपयोग कथो होय तो कमनी अपेक्षा रखाये ।^१ पण उपरना वाक्य मा 'जयते' एवो आत्मनेपदे उपयोग होवा थी कर्मनी अपेक्षा न थी अने तेथीज ए वाक्यनो 'सत्यनोज जय धाय छे' एवो सत्तमक अर्थ लेवामा आबवो छे । आ वन्ने प्रयोगोनु उदाहरण तरीके ऐतरेय ब्राह्मणमानु (१२६) एक वाक्य आपी शक्याय । यजमान जयति स्वर्गलोक, व्यस्तिम् लोके जयते' । आ आक्षेपनो परिहार एम करी शक्याय । पहेली बात एवी के आत्मने पदमा थता प्रयोगोद्देश कर्म निरपेक्ष होय छे एवु न थी । मुण्डकमाज आवता 'पश्यते' ना सत्तमक उपयोग जोवा यदा पश्य पश्यते कमवराककर्तार ईश पुरुष ब्रह्मयोनिम् (३, १, ३) अने 'ततस्तु त पश्यते निष्कल ध्यायमान (३, १, ८) । बीजी बात एवी के 'जयते' नोज सत्तमक उपयोग मुण्डकमा छे तत लोक जयते ताश्च कामाद् । ३, १, १० । परन्तु खरे खर जोता तो श्रुति वाक्य मा 'सत्यमेव जयति' ने बदले सत्यमेव जयते' एवी प्रयोग करवानु कारण मुण्डकमा वपरायेला छद् मा छे । जर्मन पंडित हेटले^२ एमना मुण्डकोपनिषत् परना पुस्तकमा ए छद्नु जे विवेचन कयुं छे ते पर थी (पा० २८) एम स्पष्ट धाय छे के गा उपनिषद् मा आवता त्रिष्टुभ मा ज्या पादनो पहेलो अवयव चार गक्षर नो अने वचतो अवयव गण गक्षर नो होय छे त्या वचता अवयव ना गणे गक्षरे कदे लघु होता नथी । अने तेथीज 'सत्यमेव जयति' अने तत्तलोक जयति' ने बदले 'सत्यमेव जयते' अने तत्तलोक जयते एवा प्रयोग थया छे । तेथी अहिंया 'जयति' एवो परस्मैपद मा उपयोग गृहीत—'सत्य' ने कर्म लेवामा कोई बाधो न थी । हेटलना मानया प्रमाणे तो आ श्लोकना पहेला पदमा गैरदनु गक्षर नीकली गयु छे । आपाद छद्नी दृष्टि ए एकाक्षर थी न्यून तो छेन, तेथी हेटल श्लोकनी पहेली लीटी एम वचि छे सत्यमेव जयते, नामृत स, सत्येन पन्था विततो देयमान । (पा० ५६ अने ४४) 'एम कयुं होयतो 'स' ए कर्ता अने 'सत्य' ए कर्म ए चो करवी बात छे । हेटलेने आ वाक्यनो निश्चित थयो प्रथं अभिप्रेत हुतो ए समजवा मार्ग नथी । पण उपनिषद् मा एमखे सृजवेली दुस्ती मान्य रापायी होय तो ए वाक्यमा 'सत्य' मानवु केम घटे छे ते उपर जणान्नु छेज ।

बीजी आक्षेप एवी के श्लोकना पहेला पादमा 'जयते' एवो एक वचन मा प्रयोग होवाथी ऋषि ए एक वचनी कर्ता मानवानो छे पण बीजा पादमा तो ऋषय आक्रमन्ति आवो बहुवचन मा प्रयोग छे तेथी पहेला पादमा एक वचनी कर्ता अव्याहृत न मनाय । आक्षेपनु पण उत्तर आपी शक्याय एम छे । आवी जात ना वचन विरोध बीजे ठेकाये पण जोवा मल्ले छे । दाखला तरीके मुण्डकमाना नीचेना श्लोक जोवा

सवेद एतत् परम ब्रह्मचाम यत्र विश्व निहित मातिशुभम् ।

उपासते पुरुषयसे ह्यकामास्ते शुरुष एतद् अतिवर्तन्ति धीरा ॥३, २, १

१ अ के आक्षेप एकदम सरोनथी । "भारतीकवेजयति" जेवा प्रयोग पण मल्ले छे ।

२ Johannes Hertal—Mundka Upanisad—kritische Ausgabe, leipzig 1921

that there is ideological similarity among all these Higher Divinities to whom the serpent goddess is affiliated in all the three principal religious systems of India. We have already discussed to some extent the connection of Jāngulī and Suklā Kurukullā with Aksobhya and Amitābha whose emanations they are taken to be and are often represented in art as bearing their effigies on the aureole behind or on the crest (Reference may also be made in this connection to an inscription of the 2nd cent B C which mentions an apsaras Padmavati as being an attendance on the Buddha after his enlightenment. The inscription was found on one of the Barhut gateways in Central India. The name Padmavati, further, as that of the capital cities of Nāga kings who flourished in the 3rd cent A D, is also significant. It is mentioned in the *Vishnu Purāṇa* and the entire scene of the play *Malatīmādhava* by Bhavabhūti is laid in that city¹). The connection of the eight Nāgas as attendants on Amitābha, the Dhyaṇī Buddha for Sukra Kurukullā is also to be compared with the conception according to which Padmāvati is attended on by the same Eight Nāgas, both according to the Brahmanic and the Jain mythology². In the *Padmapurāṇa*, cited above, whose date according to data given in the text itself falls sometime in the latter half of the 15th cent A D³ says that Padmāvati was the daughter of Hara⁴. The dhyaṇa of Manasā or Padmā as given in the *Bhaviṣya Purāṇa* calls her Mahesā (of *Devīm Padmām Mahesām śasadharaṇādanam* etc.) in the *Padmāvatīstotram* of the Jains too, Padmāvati is called a 'Maha Bhairavi' which speaks of her connection with the Śaiva mythology, Bhairava being a name for Śiva. The iconographic details, according to the epics, of Hara wherein He is connected with a serpent coil are too wellknown to need mention here. This conception of Padmāvati as the daughter of Hara has a close similarity in the conception, in Jain mythology, of Padmāvati as the Yaksini of Parāvanātha who has a seven-hooded serpent as a canopy. In Buddhist ideology, too, as we have already noticed, Amoghasiddhi as the sire of Tārā, who has been compared with Padmāvati, has sevenhooded serpent as his canopy. The number seven of the hoods of the serpent forming the canopy is indeed very significant. Although more easily connected

1 The site of Padmavati, by M B Garde, A S I, Ann Rep 1915-16, pp 104-5

2 See, ante, also, *Padmapurāṇa*, p 2 and *Bhaviṣya Purāṇa*, also *Bhairava-Padmavati kalpa*, X 14

3 Cf Rtu-sūnya-veda-saṁ parimita śak Sūratān Hosēn sāha nṛpatitilak

-*Padmapurāṇa* p 4

The date however is disputed. Another ms of the same text has Rtuśaṁvedasāṁ which gives a date 1416 Śak (1494 A D,) as opposed to 1406 Śak (1484 A D) given in the verse quoted above

4 Cf *Harsite pṛthivīte nāmula Hara-sūtā Āsanacāpiya vāse Devī Harer duhitā*

--*Ibid*, p 2

with the Śaiva-myths, Pārśvanathā in order to be given the prominence he deserves in Jain faith, has been endowed with this seven-hooded canopy, for, in the Hindu tradition the exalted form of Viṣṇu has the seven-headed heavenly Nāga unlike the earthly Cobra of Śiva. This shows, if anything, that while the Jain assimilates the Śaiva character in regard to the general myths about serpent-deities and their worship, yet it can not do away with the conception of the celestial seven-headed Sesā when any consideration for an exalted form of a deity and its imagery was taken up.¹

It is interesting, however, to note that according to a Digambara tradition the icon of Padmāvati is to have on her crest the effigy of the Lord of the serpents. The Sverāmbara text *Bhairava-Padmāvatikaṭpa* of Mallisena thus gives a description of the goddess

Pannagadhīpasekharām vipulārunāmbujavistarām Kurutoragavāhanāmarun-
aprabhām kamalānanām Tryambakām varadāṅkusayatapasadivya-phalankitām
Cintayet kamalāvatīm japatām satām phaladāyiniṃ II 12

Although, we know, it is usual in Buddhist iconography, to represent the figure of the Sire, on the head, crown or the aureole at their back, of their emanations, in Jain iconography it is the figure of the Lord of the serpents Dharanendra, who has been conceived of as the consort of Padmavati,² and not Pārśvanāth that is to be represented on the sekhara of the image of Padmāvati. *Sasanadevatam* as emanations of the respective Tirthankaras seem to be a later development in Jain mythology. These were originally the principal converts, male and female, who as zealous defenders of the faith were to be associated with each Tirthankara with

-
- 1 For a detailed discussion about the origin and development of the serpent-cult the reader is referred to serpent-worship vide C. S. Wake, *The origin of Serpent worship*, ch. III, pp. 81 ff. Here the author has also given a summary of the arguments by R. Brown, who contends that the serpent worship has a closer connection with solar mythology. Vide, R. Brown *The Great Dionysiac Myth*, 1878, 11 66.

For a discussion of the number of hoods in the canopy, see *infra*.

- 2 Cf. *Padmāvati pāṭu phaṇḍra-patnī*, 28
--*Padmavati-stotram*, loc. cit.

The 'Pannagdhīpa' referred to in the above verse may as well and more consistently refer to Pārśvanāthā who is primarily the deity of serpents (Pannaga). This is also in consonance with the numerous representations of the serpent-goddess Padmavati shown with the effigy of Pārśvanāthā on the crest or on the aureole. On the other hand no image or painting of Padmāvati is found with Dharanendra shown on the crest or the aureole.

whom some mythological stories or legends are related to connect them. The *Pravacanasaroddhara* telling of the character of a Yakṣa only lays down that they are none but sincere adherents to the faith. The *Pratisthākalpa* says that a *śāsanadevatā* is one that upholds the knowledge preached by Jina¹. The *Ācārādnakara* of Vardhamāna Sūri characterises Yakṣas as those that maintained and guarded the Śrī Sangha of the Jains². We may draw attention to the Gaṇadhara-cult in Jainism. With somewhat similar, if not the same, zeal Gaṇadharas, the main converts to the faith and the principal disciples, are offered worship and much in the same way as the *Śasandevās* represented in art. Thus Gautama, the Gaṇadhara of Mahāvira is offered worship in connection with the worship of Pārsvanātha and Padmāvatī³.

A Yakṣa, however, came to be regarded as an emanation of the particular Tīrthankara to whom one was attached as his *śāsanadeva*. By about the 11th cent. A.D. this was firmly established as we find in the *Nirvāṇakalikā* of Pādalipta Sūri mention of the Yakṣas as emanations of the Tīrthankaras⁴. It is, however, to be borne in mind that the name Yakṣa as originally used in connection with the *śāsaādevatās* of the Tīrthankaras, came gradually to signify a higher status than its more commonplace use does. We may refer here to the *kāya*-theory of the Buddhists who adopting the principle of the *Tri-kaya* suppose that each Buddha has a three-fold *kaya* or body: i.e., aspect. In virtue of these 'aspects' or natures there are three distinct manifestations or existences of each Buddha on earth, in Nirvāṇa and in the heavens respectively. These aspects are '*Nirmāṇa kaya*' or the body of 'Transformation' which is according to some scholars a magical⁵ body or an illusion,⁵ *Dharma-kayā* or state or body of essential purity, and *Sambhoga-kāya* or body of supreme Happiness. These three states of existence are characterised by practical Bodhi, essential Bodhi and reflected Bodhi, respectively. And this *kāya*-theory is responsible for regarding the Mānushi-Buddha as an emanation from the Dhyāni-Buddha. For the Dhyāni-Buddha as an embodiment of absolute purity

1 Cf. *Yā Pātusāsanaṃ Jainam sadyah pratyūhanāsi* bhūyātsśāsanadevatā-quoted in *Jaina Iconography*, p. 92

2 Cf. *Ye kevale suragane mīṭhe Jināgre Śrīsamgharakṣanavīcaksanāṭm vidadhūyha Yakṣāṣṭa eva paramarddhivīrddhibhāya āyāntu santrahydayā Jina pūjanerṭa* --*Ācārādnakara*, p. 173

3 Cf. *Om Hṛim aṃ śrī Śrī-Gautamaganarājyā svāhā* --*Bhairava-Padmāvatī-kalpa*, App VIII p. 56

4 *Nirvāṇakalikā* (Ed. by M. B. Zaveri), p. 34

5 M. Dela Vallée Paussin *The Three Bodies of a Buddha* (J. R. A. S. G. B. I., October, 1906)

immortal abstraction The necessity for this manifestation lay in the fact of the Manuṣhī Buddha as the mortal ascetic preaching the Law on earth and helping its preservation in that way ¹ Although there is great difference in the fundamentals of the two theories of emanation as obtained in Buddhism, put forth above and as in Jainism, as implied in the concept of the Śāsanadevas, the function of the preaching, or more properly of the preservation, of the Law is generally attributed to the forms emanating in both. And although this common attribute was there, the difference, nevertheless, was very much conspicuous, as also was it inevitable because of the fact that in the Buddhist the divine mystic element was predominant while in the Jaina it is the human. Consequently what we easily find an easy transformation in the case of Buddhas, in the Jaina it is merely a case of divinity put on earthly persons, and making him just adorable as a Servant of the Faith. Moreover, a Yakṣa or a Yakṣiṇī as was the name obtainable with regard to the śāsanadevatās, was quite different from the Yakṣa of usual significance and application. In fact, a Yakṣa or a Yakṣiṇī originally attached as such to a Tīrthankara came to be attended on by other Yakṣas and Yakṣiṇīs where in the latter application the term seems to have retained its usual sense of a demi-god ² Thus we find in the growth of Jain mythology Padmāvati was in the first stage a Śāsanadevata attached to the 23rd Tīrthankara, Pārśvanatha,³ but afterwards raised to the status of an independent deity who received worship as a serpent goddess curing snake-bites as also as a deity to be invoked for such purposes as *marana*, *uccāṭana*, *vaśikāna* etc

The iconographic details of Padmāvati are wide and varied. The *Padmāvati-stotram* of an anonymous writer conceives her as the Ādimātā or the Primordial Power, the Ādi śakti. She is also identified with almost all the important goddesses in Jain mythology. In other words, Padmāvati has been conceived of as the Primordial Power, the source and fountain-head of all the different powers or Presiding deities represented as so many goddesses in the hierarchy of the Jain pantheon.

-
- 1 For a fuller discussion on the theory of *Trikāya* and its implications vide A. Getty *The Gods of Northern Buddhism*, pp 10-12
 - 2 Padmāvati, herself originally a Yakṣiṇī of Pārśvanātha is said to have been attended on by Yakṣas and Siddhas, See, V 3 p 31 App, *Bhairava Padmāvati-kalpa*, here, however, Yakṣa seems to have a common-place significance of a demi-god,
 - 3 Thus in the invocatory verse (*āhvāna-sloka*) in the *Padmāvati-stotram*, we find the goddess still regarded as the presiding deity over the sermon preached by the Lord although she has attached a far greater importance as an independent deity in some work
- Cf *Padmāvati jayati śāsanapūṇvalakṣmīh*